SOBRE EL ALMA

MÁS ALLÁ DE MENTE Y CEREBRO

Giacomo Canobbio



Cubierta diseñada por Christian Hugo Martín

Tradujo Luis Rubio Morán del original italiano
Il destino dell'anima. Elementi per una teologia

C/ García Tejado, 23-27 - E-37007 Salamanca / España
Tlf.: (34) 923 218 203 - Fax: (34) 923 270 563
ediciones@sigueme.es
www.sigueme.es

ISBN: 978-84-301-1733-8
Depósito legal: S. 17-2010
Impreso en España / Unión Europea
Imprime: Gráficas Varona S.A.
Polígono El Montalvo, Salamanca 2010

CONTENIDO

PREFACIO

Reconozcámoslo abiertamente: el título de este libro hace referencia a un tema pasado de moda en la reflexión actual. En efecto, el término «alma» evoca una concepción antropológica que la ciencia ya habría superado y que la filosofía que conecta con la ciencia no se atreve hoy a proponer. El ser humano, de hecho, es presentado como un complejo de fenómenos biológicos cuyo funcionamiento se conocería ya casi por completo. De modo que quien quiera estar a la última hablará, en todo caso, de la mente y de su relación con el cerebro.

Por otra parte, la palabra «alma» (*anima*) remite a la suerte del ser humano en el momento de su fallecimiento; si no es simplemente uno de tantos «animales», ¿qué le sucede al hombre cuando muere? ¿Podemos afirmar que le espera un destino diferente del que se les reserva a los otros seres animados? Y dado que la muerte parece bloquear los procesos biológicos que presiden la vida y el pensamiento, ¿qué queda del ser humano? ¿Podemos sostener honradamente que para él la muerte no representa el fin de todo o el retorno obvio a la forma indiferenciada de la materia-energía? Y ¿quién garantiza que no es así? Si el hombre se convierte en «inanimado», ¿qué pasa entonces con el «principio vital» que organizaba sus acciones, sus emociones, sus sentimientos, sus pensamientos? Y más radicalmente aún, ¿podemos dar por seguro que exista un «principio vital» organizador?

Estos y otros interrogantes han apasionado a los seres humanos desde muy pronto. Pero, a la luz de los recientes descubrimientos científicos, ¿hemos de concluir que no son sino una pasión inútil? ¿Debemos liquidarlos como obsoletos, como una simple muestra de la insuperable ignorancia humana frente a una naturaleza que cada día se abre a nuevos descubrimientos? ¿Son fruto de cierta forma de funcionamiento del cerebro en estados emocionales que ya podemos identificar y catalogar?

A pesar de todo, estos interrogantes continúan abiertos también en el ámbito de los estudios sobre el cerebro humano. Está en juego la identidad del hombre frente a los otros seres vivos.

La obra que el lector tiene en sus manos quiere contribuir a dar una respuesta a estas preguntas. Su origen se sitúa en una conferencia dictada en diciembre de 2007, en el Curso de actualización para profesores de teología dogmática organizado en Roma por la Asociación teológica italiana. Ofrecemos aquí dicha conferencia ampliada tanto en los contenidos como en la bibliografía; además, para facilitar la lectura a un público más numeroso, se han traducido los textos que aparecían en latín y otras lenguas. A este público le toca ahora discutir la postura aquí defendida, la cual no se limita a repetir las afirmaciones del pasado, sino que trata de comprender la intención que orientaba su formulación. En este sentido, se intenta proponer una hermenéutica de la teología del alma para que el destino de ella se entienda no en la línea del primer significado del título, sino en la del segundo.

INTRODUCCIÓN

«La ciencia que trata del alma es ciertísima en el sentido de que cada uno experimenta en sí mismo que tiene alma y de que los actos del alma le son interiores; pero conocer qué es el alma resulta dificilísimo»[1]. La expresión con la que Tomás de Aquino respondía a quien, fundándose en una cita de Aristóteles[2], objetaba contra la posibilidad de un conocimiento del alma a partir del conocimiento de otras cosas, bien podría indicar la situación paradójica en que se encuentra hoy la reflexión sobre el alma. Por una parte, en el lenguaje común se sigue

1. Tomás de Aquino, *De veritate* 10, 8, ad 8. El título de la cuestión es: «Si la mente se conoce a sí misma por esencia o mediante una especie». En la solución del problema, *mens* y *anima* se usan (casi) como sinónimos. La respuesta a la cuestión se basa en la distinción entre la percepción de tener un alma y el conocimiento de la naturaleza de la misma. Después de haber argumentado a partir de Aristóteles y san Agustín, Tomás concluye: «Está claro, por tanto, que nuestra mente se conoce a sí misma de un cierto modo mediante su propia esencia, como dice Agustín [*De Trinitate* IX, 3], pero [también] de un cierto modo mediante una intención o especie, como dicen el Filósofo [*De anima* III, 4] y el Comentador [*Comment.*, 15], y también de un cierto modo contemplando la inviolable verdad, como también dice Agustín [*De Trinitate* IX, 6]» (Respuesta).

2. Aristóteles, *De anima* I, 1. La objeción quería hacer hincapié en que el conocimiento del alma no se puede deducir de ningún otro conocimiento porque es ciertísimo, y «lo que es más cierto no se conoce a partir de lo que es menos cierto» (Tomás de Aquino, *De veritate* 10, 8, sed contra 8).

usando el término «alma» (piénsese, por ejemplo, en expresiones como «vender el alma al diablo», «amigo del alma» o «alma cándida») como indicio de una conciencia de la dimensión «espiritual» del hombre; por otra, cuando se trata de explicar qué se entiende con ese término, o sea, la «naturaleza» del alma, no existe consenso, pues han cambiado los paradigmas no tanto sobre la existencia del alma-mente cuanto sobre su naturaleza, hasta el punto de que el término «alma» no significa ya aquello que, hasta hace algunos decenios, la tradición teológica había sostenido.

¿Qué es el alma? Si recorremos las publicaciones recientes, sobre todo las de filosofía –a las que la teología recurre necesariamente–, parece que hoy se sabe sobre el alma mucho más y, paradójicamente, mucho menos. Mucho más, porque se ha abandonado la concepción –atribuida habitualmente a la filosofía griega, identificada de forma apresurada con el pensamiento platónico– considerada como «reductiva», espiritualista, que identificaba el alma con una parte (la más noble) del hombre, y se la hace coincidir con la persona humana en su relación con el mundo, con los otros y con Dios. Mucho menos, porque se la identifica con las funciones cerebrales, liberándola de toda connotación espiritual y/o metafísica. Se comprueba, en efecto, una «des-religiosización» del término alma, que tiende a identificarse vagamente con la identidad humana y a ser sustituido por el «sí mismo», el «yo», la «persona», el «sujeto». La consecuencia es la pérdida de uno de los aspectos característicos de la visión tradicional: la inmortalidad[3]; y ello precisamente en un

3. Cf. G. M. Hoff, *Anima/autodivenire*, en P. Eicher (ed.), *I concetti fondamentali della teologia* I, Queriniana, Brescia 2008, 61 (versión cast.: *Diccionario de conceptos teológicos*, Herder, Barcelona 1990).

momento en que se difunde cada vez más, también en Occidente, la doctrina de la transmigración de las almas[4].

La reflexión teológica se encuentra, por tanto, frente a una provocación radical en dos vertientes: la antropológica y la escatológica, estrechamente interrelacionadas.

En cuanto a la primera, minoritaria hasta no hace mucho tiempo, y ahora cada vez más frecuente, el diálogo con las neurociencias-neurofilosofías plantea un problema gnoseológico ineludible: teniendo en cuenta los descubrimientos de las funciones cerebrales, que explicarían todos los procesos atribuidos antiguamente al principio espiritual de los seres humanos, ¿se puede defender todavía la existencia del alma? ¿No podría ser entendida ésta como el complejo de las funciones del cerebro, que actualmente ya resultan casi todas accesibles a la investigación científica? ¿No habrá llegado el tiempo de abandonar supuestos conocimientos metafísicos y aceptar que también los procesos considerados antes como «espirituales» no serían sino bioquímicos? Más en general, ¿no se debería asumir una visión más unitaria de la realidad, percibiendo en ella la actuación de un único principio-energía que lo regula todo?[5]

4. Cf. M. Kehl, *E che cosa viene dopo la fine? Sulla fine del mondo e sul compimento finale, sulla reincarnazione e sulla risurrezione*, Queriniana, Brescia 2001, 53-90.

5. Cf. V. Mancuso, *L'anima e il suo destino*, Cortina, Milano 2007. El éxito de esta obra refleja una atención creciente a los temas de carácter teológico (?) y también de una tendencia a buscar un principio unificador capaz de explicar toda la realidad. El autor se propone ofrecer, por amor a la verdad, una teología «laica», es decir, fuera de las indicaciones normativas del dogma. Acaso por eso ha recibido el aplauso de la opinión pública, pero a la vez grandes críticas de la comunidad teológica; cf. C. Manucci, *L'anima e il suo destino secondo Vito Mancuso*: La Civiltà Cattolica 3.783 (2008) 256-264; B. Forte, *Gnosi di ritorno e linguaggio consolatorio*: L'Osservatore Romano (2.2.2008) 5.

En cuanto a la segunda, la escatológica, dependiente de la primera, pero más propia de la teología[6], se plantea la cuestión de la relación entre la escatología tradicional –de la cual ciertos aspectos forman ya parte del dogma–, que distingue-separa el destino del alma de la suerte del cuerpo, y las propuestas recientes de pensar una realización «progresiva» del *esjaton* mediante la resurrección en la muerte de cada persona en nombre de la indivisible unidad psicofísica del hombre.

El tema del alma se ha situado de nuevo en el centro de la consideración teológica precisamente bajo esta segunda vertiente. Para ello sirvió de estímulo la carta *Recentiores episcoporum synodi* (17.5.1979), de la Congregación para la doctrina de la fe, sobre algunas cuestiones de escatología, en la que se afirma que el término «alma», consagrado por el uso de la sagrada Escritura y de la tradición, sigue siendo útil para indicar el «yo humano» que sobrevive y subsiste después de la muerte[7]. La carta fue y sigue siendo ocasión de debate en el ámbito teológico, y ha motivado una reactivación del tema que, como consecuencia de las orientaciones antropológicas, parecía haber pasado a un segundo plano[8].

6. La escatología depende originariamente de la antropología, aun cuando hay que darle la razón a J. Wohlmuth, *Anthropologische Dimensionen christlicher Eschatologie*: Theologische Quartalschrift 187 (2007) 132-145, cuando observa que la cuestión antropológica, planteada en general en teología desde la perspectiva de la protología, debería ser considerada también desde la escatología.

7. *Enchiridion Vaticanum* VI, n. 1528-1549, aquí 1539. La carta reafirma algunos aspectos de la fe cristiana relativos al último artículo del símbolo de la fe, para dar seguridad a los fieles ante opiniones teológicas que discuten los conceptos habituales relativos a la existencia del alma, la vida después de la muerte, la condición de las personas entre la muerte y la resurrección.

8. W. Breuning, en la introducción a las Actas del Congreso de teólogos dogmáticos alemanes celebrado en enero de 1985 en Tré-

¿Se puede hablar todavía de «alma»? Y ¿qué se entiende con este término? ¿Se trata sólo de un recurso lingüístico del que se pueda prescindir fácilmente? Si es así, ¿qué relación se debe establecer entre el nuevo recurso lingüístico y el precedente? ¿Significa todavía lo mismo? Es evidente que, en sintonía con la tradición –y también con la actual reflexión filosófica y biológica–, el horizonte en el que tales cuestiones pueden recibir respuesta es el de la antropología: ¿qué es el hombre?, ¿quién nos dice lo que es? Para contestar a este segundo interrogante en teología, ¿debemos acudir sólo a la Escritura o podemos recurrir también a la filosofía? Y ¿a qué filosofía?

Las dos últimas preguntas reflejan claramente la situación actual, por cuanto es ya un lugar común contraponer la visión bíblica y la visión filosófica (griega)[9] ba-

veris, notaba que, hasta mediados del siglo XX, el uso del concepto «alma» no planteaba problemas; cf. W. Breuning (ed.), *Seele. Problembegriffe christlicher Eschatologie*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1986, 7. Más concretamente, el redescubrimiento del tema del alma tuvo que ver con la polémica entre Joseph Ratzinger y Gisbert Greshake sobre la «resurrección en la muerte» (*ibid.*, 13).

9. Para un resumen de los «lugares comunes» a este respecto, cf. W. Beierwaltes, *Platonismo nel cristianesimo*, Vita e Pensiero, Milano 2000, 12-13; anteriormente, J. Barr puso de relieve los «lugares comunes» al respecto; entre ellos, la diferencia en la concepción del hombre: «Para el pensamiento griego, en el hombre existe una dicotomía: un alma inmortal prisionera o confinada en un cuerpo mortal; los dos elementos se interrelacionan sólo de manera temporal y accidental. Según el pensamiento hebreo, el 'alma' no es más que la persona humana en cuanto que vive en su carne. 'Alma' y 'carne' no se pueden separar: una es la manifestación externa y visible de la otra. De hecho, en el mundo hebreo no se concibe que el alma pueda vivir independiente del cuerpo» (cf. *Semantica del linguaggio biblico*, Il Mulino, Bologna [1961] 1968, 17-34, aquí 23). G. Ravasi parece atribuir a Barr esta convicción, cuando en realidad lo que el escritor inglés hace es presentar, entre las muchas cuyos fundamentos él desautoriza, una opinión generalizada (cf. *Breve storia dell'anima*, Mondadori, Milano 2003, 73).

sándose en la suposición de que en la Escritura se encuentra una antropología normativa, que, en cuanto tal, exige abandonar la concepción tradicional, demasiado influida por la visión griega, dualista y espiritualista. La visión bíblica, en cambio, sintonizaría con las adquisiciones de la filosofía contemporánea, que ha recuperado el valor del cuerpo –entre otras cosas, gracias a la distinción entre *Körper* (el aspecto físico) y *Leib* (el cuerpo en cuanto lugar e instrumento de relaciones)–, e inclusive con las neurociencias-neurofilosofías, que no permitirían concebir en el hombre un principio espiritual «separado» de las funciones cerebrales.

Para poder responder a las preguntas es necesario tratar de comprender su raíz y, por lo tanto, prestar atención a las provocaciones o los desafíos que la cultura actual plantea a la teología.

1
UNA MIRADA A LAS PROVOCACIONES

En el tema del alma, las «provocaciones» vienen tanto de fuera como de dentro de la teología. Resulta inimaginable que la teología, en especial la antropología teológica, pueda proceder sin considerar el desarrollo general del pensamiento[1]. Por otra parte, las provocaciones externas a las que aludiremos proceden de las adquisiciones de la psicología y de las neurociencias-neurofilosofías.

1. ¿Alma o cerebro?

Ya en 1954, Arnold Stocker comenzaba su exposición sobre *El alma en las doctrinas psicológicas contemporáneas* con estas palabras: «Malebranche, en sus *Méditations*, escribió que 'la idea de alma es un objeto tan grande, tan capaz de exaltar con su belleza las mentes que, si tomaras conciencia de tu alma, ya no podrías pensar en nada más'. Pero parece que los psicólogos de finales del siglo XIX ni la mayoría de los del XX tienen el mismo planteamiento»[2]. Y hacia el final de su ensayo

1. A este respecto, cf. M. Neusch, *I cristiani e la loro visione dell'uomo*, Queriniana, Brescia 1988.
2. M. F. Sciacca (ed.), *L'anima*, Morcelliana, Brescia 1954, 293.

observaba: «La época contemporánea ciertamente no ha realizado un gran progreso en cuanto al conocimiento del alma. En verdad, la mayor parte de los actuales especialistas en psicología nunca han mostrado inclinación alguna a considerar el fondo del problema que se refiere a la naturaleza misma del alma. [...] El alma en sí parece que carece de interés. Esta actitud revela el peso con que la hipoteca del cientifismo materialista grava todavía la evolución de las ideas»[3].

Lo que observaba Stocker está hoy más patente a los ojos de todos y además es considerado una conquista y, por tanto, una liberación del pasado en nombre de la ciencia[4]. Resulta sintomático al respecto el hecho de que las neurociencias-neurofilosofías no usan, en general, la palabra «alma», sino «mente», término con que se indica el

3. *Ibid.*, 326. La observación de Stocker nace de una perspectiva metafísica que ni la psicología experimental ni el psicoanálisis tienen en cuenta, reconociendo su incompetencia para resolver cuestiones metafísicas. De ello era consciente el propio Sigmund Freud, que no temía escribir: «De eso que llamamos nuestra *psiché* (o vida del alma) nos son conocidas dos cosas: ante todo, el órgano físico y su escenario, el cerebro (o sistema nervioso), y en segundo lugar, nuestros actos de conciencia que nos son dados inmediatamente y que ninguna descripción podría dárnoslos a conocer más de cerca. Todo lo que está entre ambas cosas nos es desconocido y no existe una relación directa entre los dos extremos de nuestro saber» (*Compendio di psicanalisi. Il disagio della civiltà*, Bollati Boringhieri, Torino 1999, 14; versión cast.: *Compendio de psicoanálisis*, Tecnos, Madrid 1985).

4. En efecto, si se nos preguntara dónde se emplea todavía hoy el término «alma», responderíamos que sólo en el lenguaje cotidiano y en la poesía, como nota U. Barth, *Selbstbewusstsein und Seele*: Zeitschrift für Theologie und Kirche 101 (2004) 199 [198-271]. Parece, pues, que en la literatura alemana a partir de los años 70 del siglo XX se ha dado un «redescubrimiento» del alma, tras cerca de 20 años de ausencia; cf. P. K. Kurz, *«Darum das Seine Seele geerbeitet hat...». Wiederentdeckung der Seele in der zeitgenössischen Literatur*: Orientierung 43 (1979) 154-157, aquí 154 y 155.

complejo de las actividades cerebrales superiores, las que incumben a la solución de los problemas, el cálculo, la racionalidad (descrita como mente «computacional»). Por tanto, el lenguaje empleado asimila la relación entre la mente y el cerebro-cuerpo a los ordenadores: la mente es el *software*; el cerebro-cuerpo, el *hardware*[5].

El cambio de lenguaje indica una transformación radical de la perspectiva: en lugar de la filosófico-teológica se está asumiendo paulatinamente la «científica». No importa si, junto a la «mente», se coloca después la *psiché* o el ánimo o el alma, para designar el conjunto de la

5. Cf. S. Nannini, *Mente e corpo nel dibattito contemporaneo*, en AA.VV., *L'Anima*, Mondadori, Milano 2004, 23-40. No olvidemos que este lenguaje no es asumido por quienes estudian la relación entre mente y cerebro-cuerpo. Podemos recordar en particular a John R. Searle, defensor de un «naturalismo biológico» que rechaza la idea de que la mente humana funcione como un ordenador, aun cuando afirme que «los procesos del cerebro causan la conciencia», porque «los fenómenos mentales son fenómenos reales, naturales y biológicos, como lo son la fotosíntesis y la mitosis, o las neuronas y la sinapsis» (*L'irreducibilità della coscienza*, entrevista a J. R. Searle por Eddy Carli, en AA.VV., *L'Anima*, 109-110), y sostenga después que es posible dar una explicación de la conciencia sólo en el sentido de una «ontología subjetiva no metafísica», expresión con la que se indica que la conciencia es ontológicamente irreducible, en el sentido de que «una descripción completa de las características objetivas, en tercera persona, del cerebro no sería en todo caso una descripción de sus características subjetivas, en primera persona» (*ibid.*, 114). Para una reseña en italiano sobre la filosofía de la mente, cf. A. Vaccaro, *Perché rinunciare all'anima? La questione dell'anima nella filosofia della mente e nella teologia*, EDB, Bologna 2001, 13-62; según Vaccaro, la filosofía de la mente sería la última ramificación del filón analítico de la filosofía (p. 14). Hay que advertir, además, que los representantes de dicha filosofía polemizan a menudo entre ellos; cf. A. Vaccaro, *Neurofilosofia: una sfida per la concezione cristiana di anima?*: Rassegna di Teologia (2004) 207-225, que recuerda «las evidentes tensiones y los enfrentamientos internos expresados incluso con denuncias frontales y desprecios irónicos» presentes en las neurofilosofías (en p. 208s pone ejemplos de esto).

vida afectiva, emotiva, o la conciencia fenoménica y la interacción con el colectivo humano. El hecho es que las neurociencias parecen (a veces aseguran) estar en condiciones de «explicar» todas las reacciones de la persona humana. De esta manera, plantean un desafío tanto a la filosofía como a la teología clásicas, cuya tradición, según proponen algunos, se debería considerar ya definitivamente superada.

En este sentido, resulta emblemático lo que escribe Vittorino Andreoli tras haberse referido a la concepción griega del alma: «Si el dualismo griego separa netamente alma y cuerpo, las ciencias posteriores han verificado que los atributos referidos al alma forman parte de un cuerpo entendido como encéfalo o como actividad encefálica»[6]. En esta cita resulta llamativa la afirmación de que «las ciencias… han verificado». Inaceptable desde el punto de vista científico; problemática si se tiene en cuenta que «los atributos referidos al alma» no pueden ser verificados por la ciencia, como el mismo autor reconoce al referirse a un espacio «trascendente» para hablar del cual «la ciencia no es competente»[7].

Y, sin embargo, se sostiene que las justificaciones clásicas de la «espiritualidad» del alma –la memoria, el conocimiento, la conciencia de sí– se deben atribuir a la mente, de manera que, para entenderlas, ya no sería necesario el pensamiento de Sócrates ni el de Aristóteles[8], puesto que el descubrimiento de la plasticidad del cerebro «ha permitido reconducir a la mente toda esta parte de actividad humana –memoria, conciencia, aprendizaje,

6. V. Andreoli, *Mente e anima*, en Associazione di medici cattolici italiani, *L'anima tra scienza e fede*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2006, 42.

7. *Ibid.*, 43.

8. Cf. *ibid.*, 45.

sueños, incluso la imaginación– que, durante siglos, filósofos y teólogos han atribuido al alma»[9].

Si la que hemos expuesto hasta aquí es la posición dominante, no falta quien considera de escaso valor el resultado obtenido por la identificación entre alma y mente: «El abandono del concepto de alma y la sustitución por sus *disjecta membra* no han generado ideas aceptables en el plano antropológico, ni útiles para guiar nuestros comportamientos. Nos sorprende, en cambio, la pobreza de las conceptualizaciones modernas en comparación con la audacia de las formulaciones de la tradición. Y nos sorprende aún más comprobar que la mayor parte de las ideas desarrolladas en el siglo XX deriva perezosamente de alguna teoría biológica del XIX»[10]. Pero, «tras haber relegado el alma al reino de las antiguallas, hoy nos encontramos [...] ante el hecho de que los conceptos de cuerpo, animal, vida, muerte y persona resultan imposibles de determinar, como bien saben los expertos en 'bioética' y los juristas, actualmente desorientados frente a los problemas planteados por la ciencia, por la medicina moderna y por el desarrollo de la biotecnología»[11]. Y se ha derrumbado también el concepto de individuo, sustituido por el concepto jurídico desencarnado de «persona»[12].

Dejemos a los historiadores de la filosofía que determinen la raíz de la orientación predominante en las neurociencias-neurofilosofías [13]. Tal orientación, en todo ca-

9. *Ibid.*, 50.

10. L. Bossi, *Storia naturale dell'anima*, Milano 2005, 425s.

11. *Ibid.*, 18.

12. Cf. *ibid.*, 289 y 291.

13. U. Barth la ve en la destrucción de la base metafísica de la reflexión sobre el alma a finales del siglo XVIII. Tal destrucción se debió a la introducción masiva del principio de la subjetividad y, sobre todo, al influjo de la psicología de la percepción de Si. También K. Huxel (*Unsterblichkeit der seele versus Ganztodthe-*

so, tiene consecuencias para la teología: esta ya no encuentra en la filosofía de la mente-alma una aliada para pensar el principio espiritual del hombre, sin el que resulta por lo menos difícil delinear una perspectiva escatológica así como ilustrar el tema fundamental de la antropología cristiana: que el hombre es imagen de Dios.

Se constata, en efecto, que la visión «científica» del alma-mente tiende a «invadir» un campo que hasta no hace mucho se reservaba para la filosofía y la teología.

se? Ein Grundproblem christlicher Eschatologie in ökumenischer Perspektive: Neue Zeitschrift für Systhematische Theologie 48 [2006] 341-366) indica que la crisis de la metafísica en la época moderna está en el origen del adiós al alma. Él ve en el empirismo de Hume y en la filosofía trascendental de Kant las raíces de la crítica moderna a la afirmación de la inmortalidad del alma (p. 345-347). Por su parte, G. Basti (*Il problema mente-corpo*, en *Annuario di Filosofia 2000*, Mondadori, Milano 2000, 265-318) va más lejos y atribuye la causa de la desaparición del concepto de alma espiritual de la reflexión filosófica a la absoluta inconsistencia lógica, metafísica y física de la teoría dualista cartesiana (p. 278). En efecto, el *cogito* en última instancia prueba la existencia de una conciencia, pero cuál es la naturaleza de esa conciencia, si material o espiritual, individual o metaindividual, es un problema totalmente diferente. Por lo demás, la identificación del yo con la sola sustancia espiritual significó echar por tierra gran parte de la filosofía medieval de inspiración cristiana; cf. también G. Basti, *Mente-corpo. Rapporto*, en G. Tanzella-Nitti - A. Strumia (eds.), *Dizionario interdisciplinare di scienza e fede* I, Urbanian University Press - Città Nuova, Roma 2002, 920-939, en especial 920-924, donde critica la reducción epistemológica de la relación mente-cuerpo «que excluya 'por principio' la dimensión metafísica del problema, o que niegue que la relación mente-cuerpo sea relación entre dos distintas 'entidades' ('la mental' y la 'física') recíprocamente irreducibles hasta el punto de hacer irreducibles también las dos disciplinas (psicología y neurofisiología) que tienen como objeto estas dos entidades» (p. 921), propugnándose además una aproximación «dual» a la relación mente-cuerpo. Sobre el surgimiento y desarrollo de las ciencias cognitivas, las neurociencias y la cuestión del alma, cf. J.-M. Maldamé, *Sciences cognitives, neurosciences et âme humaine*: Revue Thomiste 98 (1998) 282-322.

Pues si hasta hace poco el ámbito científico y el filosófico-teológico seguían cada uno su propio camino con una especie de acuerdo pacífico de no invadir uno el campo del otro, ahora la situación ha cambiado drásticamente[14]. El nuevo naturalismo, basándose en el estudio del cerebro, pretende conocer la peculiaridad de la persona humana sin recurrir al espíritu o a un principio vital de otra «naturaleza»; ya no hay ningún *Ignorabimus* y, según una corriente del naturalismo[15], para explicar todo lo que la persona humana piensa y siente, incluso en el ámbito religioso, no existe otra posibilidad más que remitirse a una serie de procesos fisiológicos[16].

14. Cf. P. Neuner (ed.), *Naturalisierung des Geistes – Sprachlogsigkeit der Theologie? Die Mind-Brein-Debatte und das christliche Menschenbild*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2003.

15. Se distinguen tres formas de «naturalismo»: metafísico (no hay nada más que aquello que las ciencias naturales pueden conocer), semántico (un conocimiento filosófico es aceptable sólo si usa los mismos conceptos que las ciencias biológicas), metodológico (la filosofía y la ciencia tienen el mismo objeto); D. Perler, *Alter und neuer Naturalismus. Eine historische Hinfürung zur aktuellen Debatte uber die Leib-Seele-Problematik*, en P. Neuner (ed.), *Naturalisierung des Geistes*, 18-20. Los naturalistas modernos, por otro lado, se apoyan en Aristóteles, quien trata del alma no en la metafísica, sino en la ciencia natural (cf. p. 21-27). Perler (p. 31) juzga sin fundamento dicha referencia, pues, según él, Aristóteles considera el alma únicamente dentro de la teoría metafísica de la forma, y sólo dentro de esta teoría existe una explicación «natural»; los componentes del hombre no pueden ser reducidos al aspecto biológico. El mismo autor señala que es inadecuado remitir a Descartes, como si éste fuera un naturalista (p. 32-38). Además, una explicación naturalista implica siempre una concepción particular de la naturaleza (p. 39). De manera que la investigación empírica, llámese como se llame, trabaja siempre con un concepto de naturaleza que no es el mismo que el de Aristóteles, Descartes o el de la metafísica.

16. Cf. J. Quitterer, *Ist unser Selbst Illusion oder neurobiologische Realität? Ein Beitrag zur Actualität des Seelenbegriffs*, en P. Neuner (ed.), *Naturalisierung des Geistes*, 79-97 (el ensayo está publicado también en italiano con el título *L'anima umana: illusio-*

2. ¿ALMA Y CUERPO, O «PERSONA ENCARNADA»?

Desde la vertiente «interna» a la teología se constata el redescubrimiento de la visión antropológica de la Biblia que todos los tratados de antropología teológica admiten, distanciándose de la tradición escolástica, considerada, como vimos, fruto del influjo platónico sobre el cristianismo. Así, la lectura atenta del vocabulario usado por la Escritura para caracterizar al hombre revela que no designa una parte del mismo, sino dimensiones de *todo* el hombre, por lo que, incluso allí donde aparece el término *psiché* (cf. libro de la Sabiduría, Septuaginta o Nuevo Testamento), se le debe entender no en el sentido griego de principio espiritual e inmortal, sino en el del *nefes* hebreo, o sea, de persona viviente dotada de deseos y sentimientos. No

ne o realtà neurobiologica? Un contributo all'attualità del concetto di anima: Rivista teologica di Lugano 8 [2003] 217-231): el concepto del Sí ha sustituido al de alma como más neutral desde el punto de vista ontológico: para muchos autores naturalistas, el Sí de un hombre es el producto de la capacidad de representarse, sin con ello precisar si el Sí es o no una realidad: el Sí seria una ilusión, a la que el sujeto, representándose, se somete (p. 83). El autor considera después la posición de A. Dennet (el Sí es una ficción explicativa, 84-87), de A. R. Damasio (el Sí es una realidad neurobiológica: es el plano funcional organizativo de nuestro organismo, 87-90), de Aristóteles (el alma es el principio vital del organismo, 90-95). Siguiendo a Damasio y a Aristóteles, Quitterer llega a la conclusión de que el alma, en el hombre, en los animales y en las plantas, es aquello que no está sometido a las mutaciones, porque se encuentra en ellos como el principio causativo (p. 97). Conviene tomar nota de que, según U. Barth (*Selbstbewusstsein und Seele*, 216), para el concepto de alma la degradación desde principio metafísico a condición fenoménica ontológica no ha supuesto tan sólo una pérdida, sino también una ganancia: se la libera de una concepción de principio apriorístico y se la inscribe en la experiencia humana efectiva. Para una exposición más precisa de las posiciones actuales sobre el tema, cf. G. Bonaccorso, *Il corpo e le scienze della mente*: Teologia 29 (2004) 201-243.

resulta difícil hallar en textos de teología bíblica afirmaciones, a veces poco matizadas, relativas al dualismo platónico frente al monismo bíblico[17].

El retorno a la Biblia, junto con las adquisiciones de la ciencia y la filosofía contemporáneas, no permite, por tanto, pensar el alma como realidad en sí misma, independiente del cuerpo. Además, el Magisterio reciente, en la constitución *Gaudium et spes* del Vaticano II, habría llegado (¿¡finalmente!?) a superar la visión «dualista». A este respecto, E. Klinger subraya el cambio acontecido en la enseñanza magisterial: «Sólo en el Vaticano II, el magisterio eclesiástico ha superado el esquema cuerpo-alma, empalmando así con el cambio realizado en la Edad Moderna»[18]. En efecto, *Gaudium et spes* 14, al describir la constitución del hombre, declara la unidad de alma y cuerpo: «Uno en cuerpo y alma, el hombre, por su misma condición corporal, reúne en sí los elementos del mundo material, de tal modo que, por medio de él, estos alcanzan su cima y elevan la voz para la libre alabanza del Crea-

17. Cf., por ejemplo, A. Wenin, *Anima-Cuore*, en J.-Y. Lacoste (ed.), *Dizionario critico di teologia*, Borla, Roma 2005, que comienza la exposición del término de modo perentorio: «Nuestro concepto de alma espiritual no se encuentra en la Biblia» (p. 94); H. W. Wolf, *Antropología del Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1975, que al final de su exposición sobre el sentido de «*nefes*, el hombre necesitado», no teme afirmar: «*Nefes* no es jamás sujeto específico de actividades espirituales» (p. 43), porque *nefes* «se debe considerar en todo el conjunto del hombre, y en especial en relación con su aliento; el hombre no tiene una *nefes*, sino que *es nefes*, vive como *nefes*» (p. 125). Aunque se trate de una visión «unilateral» y «maximalista» (G. Barbaglio, *Psicologia*, en P. Rossano - G. Ravasi - A. Ghirlanda [eds.], *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Paoline, Cinisello Balsamo 1988, 1257; versión cast.: *Nuevo diccionario de teología bíblica*, San Pablo, Madrid 2001), hay que reconocer que ha creado escuela en la divulgación teológica.

18. E. Klinger, «Anima», en *Sacramentum mundi* 1, Morcelliana, Brescia 1974, col. 140 (versión cast.: Herder, Barcelona 1973).

dor»[19]. Esta unidad sería, pues, la doctrina cristiana auténtica que habría que proponer, abandonando la fórmula «el hombre se compone de cuerpo y alma», que resulta equívoca y se presta a una interpretación platónica o, peor incluso, cartesiana, dualista, y optar en cambio por fórmulas como: «el hombre es un ser espiritual y corporal», «el hombre es persona encarnada»[20].

En la actual antropología se coincide en que, al recuperar la perspectiva bíblica, «el alma ha recobrado plenamente... el significado original de *nefes* cuando se refiere al hombre y, al igual que el concepto de cuerpo-*basar*, se usa para designar al hombre entero. En el cristianismo, es el hombre el que piensa, siente, decide, dialoga con Dios: el hombre en su totalidad»[21].

19. Z. Alszeghy advierte el cambio de acento del texto respecto a la visión tradicional, la cual, «intensamente influida por el pensamiento griego, solía concebir al hombre como un compuesto de dos sustancias unidas: el cuerpo y el alma. El Concilio, en sintonía con la orientación bíblica de la teología contemporánea, considera como dato fundamental la unidad del hombre concreto, que tiene su propia 'condición corporal' y su 'interioridad'» (*La dignità della persona umana*, en *La costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo*, ElleDiCi, Torino-Leuman 1966, 422). Con todo, la *Gaudium et spes* no niega el lenguaje tradicional; de hecho, más adelante dice: «Al reconocer [el hombre] en sí mismo un alma espiritual e inmortal, no se engaña con un espejismo falaz procedente sólo de las condiciones físicas y sociales, sino que, por el contrario, alcanza la misma verdad profunda de la realidad» (GS 14). Resulta sintomática la primera proposición, en la que se percibe un reconocimiento, aunque débil, de la perspectiva evolutiva.

20. Cf. M. Flick - Z. Alszeghi, *L'uomo nella teologia*, Paoline, Modena 1971, 109-110 (versión cast.: *El misterio del hombre*, Instituto Internacional de Teología a distancia, Madrid 1980).

21. A. Vaccaro, *Neurofisiologia*, 223. La visión unitaria pertenecería también al patrimonio del magisterio de la Iglesia; así al menos lo hace notar la Comisión teológica internacional en el documento *Comunión y servicio. La persona, imagen de Dios* (octubre 2004), en el que se quiere explicar el sentido de la afirmación de que el hombre es imagen de Dios, declarando: «En los dogmas

Gracias a la recuperación de la unidad antropológica, la teología reciente sintoniza, por un lado, con la Escritura y, por otro, con las neurociencias y neurofilosofías, después de siglos durante los que la ciencia y la teología han seguido caminos paralelos y a menudo antagónicos. Dejando para más adelante la consideración de la sintonía con la Escritura, nos detenemos ahora en la aproximación de la ciencia y la teología en lo que se refiere a nuestro tema, buscando ante todo comprender las razones que en el pasado llevaron al distanciamiento[22].

La razón principal se halla en la acentuada diferencia sustancial entre alma y cuerpo. Tal diferencia se destaca debido, sobre todo, a la contraposición entre los dos modelos explicativos del origen del hombre: el de la evolución y el de la creación. En el campo de la teología cató-

centrales de la fe cristiana se sobreentiende que el cuerpo es parte intrínseca de la persona humana y participa, pues, de la creación a imagen de Dios. La doctrina cristiana de la creación excluye totalmente un dualismo metafísico o cósmico, puesto que enseña que el universo entero, espiritual y material, ha sido creado por Dios y procede, por tanto, del bien perfecto [...] Para mantener la unidad de cuerpo y alma enseñada por la revelación, el Magisterio adopta la definición del alma humana como *forma substantialis* (cf. concilio de Vienne y concilio V de Letrán). Aquí el Magisterio se basa en la antropología tomista, la cual, a partir de la filosofía de Aristóteles, ve el cuerpo y el alma como los principios materiales y espirituales de cada ser humano» (n. 29-30). El documento continúa explicando que esta visión no es incompatible con los descubrimientos científicos más recientes (la física muestra que en el proceso de organización del universo se puede percibir la presencia de una cierta *in-formación*; «analógicamente, la forma sustancial proporciona a la materia aquellas informaciones que necesita para ser organizada de una determinada manera»), si bien precisa que tal analogía hay que tomarla con cautela, «por cuanto no es posible una comparación directa de los conceptos espirituales y metafísicos con los materiales y biológicos» (*ibid.*).

22. Para el problema en general, cf. G. Tanzella-Nitti, *Teologia e scienza. Le ragioni di un dialogo*, Paoline, Milano 2003, que aporta orientaciones para la relación entre ciencia y teología (cap. 1).

lica, se insistía en la dificultad de aceptar los resultados de la ciencia por la ideología «materialista» que teñía la teoría de la evolución. Ésta, al defender que el ser humano procede de especies inferiores, impedía pensar en una diferencia ontológica entre el hombre y los animales. Dicha diferencia tan sólo se podía garantizar afirmando un principio «espiritual» creado directamente por Dios. Había que mantener, por tanto, el «salto ontológico» entre la evolución de la vida en general y la aparición del hombre. El único modo de salvaguardar la originalidad de éste era sostener que de la materia, sin solución de continuidad, no podía producirse el elemento distintivo de la criatura humana; por lo tanto, se debía afirmar una intervención directa de Dios en la constitución del hombre mediante la creación inmediata de cada una de las almas, que después serían «infundidas» por Dios mismo en un cuerpo[23]. La diferencia ontológica entre cuerpo y alma comportaba necesariamente que ésta no podía derivar de la materia, de acuerdo con el principio de que «de lo menor no puede derivar lo mayor». Así, entre biología y filosofía-teología se abría un abismo aparentemente insalvable.

3. El origen del alma

Sin embargo, en el debate que se desarrolló a mediados del siglo XX entre las ciencias biológicas y la teología, se percibía ya la necesidad de superar la contraposi-

23. Bien entendido que «la creación inmediata de cada alma nunca ha sido definida solemnemente ni enseñada siquiera por el Magisterio ordinario como directamente revelada por Dios»; se trata de una «verdad *teológicamente cierta*» (M. Flick - Z. Alszeghy, *Il Creatore. L'inizio della salvezza*, LEF, Firenze ³1964; versión cast.: *Los comienzos de la salvación*, Sígueme, Salamanca 1965).

ción entre espíritu y materia, contraposición que, por otra parte, fue debilitándose en los años posteriores. En el centro de la polémica se encontraba el tema de la hominización. Resultó emblemático en este sentido el libro escrito en colaboración por el biólogo P. Overhage y el teólogo K. Rahner[24]. Este último, que, en un encuentro de la «Paulus Gesellschaft» en 1958, había expuesto ya su visión manteniéndose dentro del esquema alma-cuerpo, se propone demostrar que dicho esquema puede ser repensado a la luz de los conocimientos científicos, que él, como teólogo, no puede verificar pero sí examinar a la luz de la revelación. El punto de partida es la unidad del ser humano. Esta exige que cualquier afirmación sobre el alma sea a la vez afirmación sobre el cuerpo y viceversa, por cuanto alma y cuerpo constituyen un todo único y no dos realidades preexistentes que se suman. En este sentido, no se puede sostener que la evolución del cuerpo no afecte al alma también; ni, por lo mismo, que haya que remitir el cuerpo a la ciencia y se reserven para el alma las afirmaciones teológicas, o viceversa: una y otra tienen derecho a decir su propia palabra sobre el hombre, si bien desde perspectivas diferentes. Esto no elimina el hecho de que en el hombre existan realidades diversas e irreductibles:

Lo que denominamos alma espiritual no es una pura forma fenoménica de aquello que llamamos su materialidad y corporeidad (DS 1440; 3022; 3220-3221; 3896). Y viceversa, la materia no es pura forma manifestativa del espíritu finito, como lo somos nosotros. Por eso no se puede deducir y «compren-

24. P. Overhage - K. Rahner, *Das Problem der Hominisation*, Herder, Freiburg 1961 (versión cast.: *El problema de la hominización: sobre el origen biológico del hombre*, Cristiandad, Madrid 1973; en italiano, K. Rahner, *Sul problema dell'ominizzazione*, Morcelliana, Brescia 1969). Cf. la síntesis *Ominazione (Ominizzazione)*, en *Sacramentum mundi* V, Morcelliana, Brescia 1976.

der» el alma desde un punto de partida puramente espiritual, que no represente ya a todo el hombre, ni tampoco desde un punto de partida apriorístico, que ya no contemple el carácter fáctico e impenetrable de la materia. Ambos tienen una esencia inderivable que sólo puede ser considerada en su integridad, pero no como compuesta de otras partes elementales idénticas, como si fuera una pura combinación de las mismas[25].

Esto significa que el alma humana no puede derivar de la materia, sino únicamente de la creación como nueva esencia. Debe notarse que esta imposibilidad no resulta evidente, pues no debemos olvidar que el *hombre* (y no sólo el cuerpo) está formado de la tierra, y que ésta determina, aunque de forma diversa, tanto el alma como el cuerpo. Así, se puede decir que «*el alma* no es un ente en sí, que pueda subsistir o ser concebido en cualquier momento independientemente de su relación con la materia; con ese término se designa más bien un elemento de la complejidad en sí indiferenciada de este único ente»[26]. Supuesta esta unidad, se debe comprender cómo se llega al espíritu en el proceso de producción de la materia, teniendo en cuenta que la creación inmediata del alma espiritual así como la composición esencial unitaria del hombre en espíritu y en cuerpo son dogma de fe[27].

Pero se trata de entender cómo interviene Dios en el proceso evolutivo para «crear» el alma. Apoyándose en el nexo entre la causa primera y las causas segundas, Rahner llega a plantearse esta cuestión: «¿No deberíamos decir que Dios es ciertamente también causa del alma por cuanto es, por definición, causa originaria de todo aquello que en un determinado lugar y momento se presenta

25. K. Rahner, *Sul problema dell'ominizzazione*, 32.
26. *Ibid.*, 35.
27. *Ibid.*, 69. No obstante, cf. *supra*, nota 24.

en el mundo, y lo es del modo que compete sólo a él?»[28]. Con esto no se quiere decir que el obrar de Dios sea idéntico cuando crea el alma humana y cuando crea las otras realidades, dada la diferencia que existe entre ambas. Pero no se puede negar que Dios podría actuar también de la misma manera en otras realidades. El problema que se plantea en el caso de que en el proceso se produzca un incremento del ser es si el poder finito se puede considerar «causa suficiente» del mismo. Si se acepta el principio de que «nadie da lo que no tiene», hay que responder a la cuestión negativamente. Sin embargo, si el Ser infinito interviene en la actividad de un ser finito, pero desde el exterior, hace posible que él mismo produzca un plus de ser. La presencia del Ser infinito no es un añadido al lado de la acción del ser finito. El añadido de ser es fruto del ser finito, el cual tiene como fundamento permanente el Ser infinito: «La capacidad del agente para realizar algo superior a lo que puede hacer *por sí solo* debe proceder de un Ser trascendente, que es su fundamento, y lo supera de modo que, aun perteneciendo a un ente del ser finito, no es un factor en sí *mismo*»[29].

28. *Ibid.*, 73.

29. *Ibid.*, 80. Al explicar la autosuperación de la materia hacia el espíritu, Rahner cita un paso de Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles* III, 22: «Ultimus [...] generationis totius gradus est anima humana, et in hanc tendit materia sicut in ultimam formam [...] homo enim est finis totius generationis» (p. 94, nota 7) («El último fin de todo el generar humano es el alma humana, y a esta tiende la materia como a su última forma [...] el hombre es el fin de todo el generar»). Hay que atender al contexto del que la cita está tomada: Tomás está considerando el modo como las cosas se ordenan al propio fin y llega a afirmar que la materia *appetit formam* según una gradación ascendente que corresponde a los actos de la forma, y concluye: «Lo que se pone de relieve en las fases de la generación, pues en la generación el feto primeramente vive la vida de la planta, después la del animal y finalmente la del hombre. No se encuentra en los seres generables y corruptibles una forma ulte-

Dios, en efecto, no es un demiurgo que interviene de vez en cuando en el mundo: él es el fundamento trascendente que sostiene todas las cosas; es la causa del mundo y no una causa al lado de las otras *en* el mundo. Si se tiene en cuenta el modo de obrar de Dios en el mundo mediante las causas segundas, pasando de la evolución a la generación, se puede decir también que los padres son la causa de todo el hombre, si bien «sólo en cuanto lo hacen surgir mediante la virtud infundida por Dios, que los hace capaces de su propia superación y es inmanente a su obrar, sin que forme parte de los factores constitutivos de su esencia»[30]. De manera que la creación del alma se puede considerar un caso de la autosuperación esencial hacia un grado superior del ser. Tal creación, por tanto, ya no aparece como un milagro o una acción categorial: se trata de un caso del actuar de Dios, que no realiza nada que no sea realizado por una criatura ni se *añade* al obrar de la criatura, sino que hace posible que la criatura se supere y trascienda su propio obrar. Esto se puede afirmar a partir de una concepción del obrar de Dios en el mundo: «Dios sustenta el mundo que se construye superándose necesariamente en determinados momentos de la historia, sin que la acción con que Dios hace posible tal autosuperación sea determinada por un punto del

rior y más noble. Por eso, el fin último de todo el generar humano es el alma humana y a ésta tiende la materia como a su forma. Por tanto, los elementos son para los cuerpos mixtos; éstos, para los vivos, y entre los vivos, las plantas son para los animales, y los animales, para el hombre. Por tanto, el hombre es el fin de todo el generar» (*ibid.*). Se podría citar también IV, 55, donde, respondiendo a la cuarta objeción sobre la posibilidad de la encarnación, escribe: «El hombre, siendo la última (*terminus*) de las criaturas y presuponiendo a casi todas ellas en el orden natural de la generación, es justo que se una al primer principio de las cosas de manera que cierre, como en un círculo, la perfección del universo».

30. K. Rahner, *Sul problema dell'ominizzazione*, 98.

tiempo o implique una 'intervención' suya milagrosa y categorial '*en* el mundo'»[31].

Podría parecer que la consideración atenta de los conocimientos científicos iba a ofrecer la ocasión para repensar el alma. Sin embargo, en la reflexión del teólogo jesuita permanece, como ya indicamos, no sólo el lenguaje tradicional, sino incluso la idea de un principio espiritual. Se mantiene, aun cuando subraye intensamente la unidad y muestre acentos teilhardianos[32], en el seno de la concepción clásica[33].

31. *Ibid.*, 100. Rahner volverá a repetir estas ideas en varias ocasiones; una de ellas, en el *Corso fondamentale sulla fede*, Paoline, Roma 1977, 242-254 (versión cast.: *Curso fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona ⁷2007), donde ofrece una descripción sintética de la reciprocidad entre espíritu y materia: «*Espíritu* es el hombre unitario, en cuanto él se une a sí mismo en un retorno absoluto sobre sí, y precisamente a través del hecho de que está siempre ordenado a la realidad absoluta en general y a su único fundamento, llamado Dios»; *materia*, en cambio, es «la condición de la posibilidad de otro objetivo, que son en sí mismos tanto el mundo como el hombre, condición de lo que experimentamos directamente como espacio y tiempo». Esto quiere decir que espíritu y materia son esencialmente diferentes, pero no antitéticos o absolutamente distintos. La concepción de Rahner ha sido recogida, aunque sin referencia explícita y con menos rigor conceptual y lingüístico (a veces incluso banalizando la posición tradicional), por V. Mancuso, *L'anima e il suo destino*, 77-107.

32. A este respecto, del jesuita francés se debe recordar al menos *Le milieu divin*, Seuil, Paris 1957, 41-50 (versión cast.: *El medio divino*, Alianza, Madrid 2005).

33. Quede dicho, si bien la teoría de Rahner ha sido criticada por Schönborn, que ve en ella una negación de la idea de creación, pues no habría «posibilidad alguna de cooperación de las causas segundas en el acto *propiamente* creador» (C. Schönborn, *L'homme créé par Dieu: le fondement de la dignité de l'homme*: Gregorianum 65 [1984] 357). Aquello a lo que los padres dan vida no es simplemente un producto suyo, sino un don que se les entrega y que tiene una unicidad desde el principio. Remitiendo a Tomás de Aquino, el autor declara después que sostener que el alma espiritual pueda ser producida por los progenitores coincidiría con la

Frente a las orientaciones actuales de las neurociencias y neurofilosofías, nos podemos preguntar, en cambio, si es posible mantener el diálogo que, a propósito de la hominización, se entabló entre biólogos y teólogos.

4. Ciencia y teología: tentativa de diálogo

En cualquier caso, la teología no puede permitirse ignorar la provocación que se le plantea desde la reflexión científica[34]. A esta tarea apela Alexander Ganoczy[35], según el cual la antropología teológica, visto que la nueva antropología biológica no duda en traspasar alegremente las fronteras de su competencia, debería reinventar un lenguaje que, ante la eliminación del término «alma», pueda explicar qué imagen de hombre propone a nuestros contemporáneos. Los teólogos más importantes (K. Rahner, W. Pannenberg, J. Moltmann) que en los últimos tiempos han intentado repensar la antropología teológica, parece que no han prestado atención a esta tarea; no habrían percibido suficientemente la necesidad de tener

negación de su subsistencia; la doctrina de la creación inmediata del alma espiritual tiene, por tanto, como finalidad afirmar que la persona en cuanto subsistencia espiritual es irreducible a cualquier causa intramundana (p. 358). A pesar de la referencia a la *Humani generis*, donde, entre paréntesis, en el contexto de la crítica a la aceptación pacífica de la teoría de la evolución en teología, se escribe: «La fe católica nos obliga a sostener que las almas son creadas inmediatamente por Dios» (DH 3896), no parece que las críticas de Schönborn a Rahner se impongan necesariamente.

34. Se usa el término «reflexión» para indicar la orientación de las neurociencias, que, como se decía al comienzo, no se limitan a describir los procesos cerebrales, sino que tienen la tentación de pensar que esos procesos constituyen la totalidad de la mente-alma-espíritu.

35. A. Ganoczy, *Cerveau et conscience en anthropologie théologique*: Recherches de science religieuse 92 (2004) 349-381.

en cuenta las adquisiciones de las neurociencias y se limitaron a dialogar con la filosofía.

Se trata, por el contrario, de encontrar la orientación para realizar la mencionada tarea. A este respecto, Ganoczy indica dos caminos que coinciden en la propuesta de una antropología teológica holística, libre de cualquier dualismo: un nuevo recurso a la Biblia y una filosofía de las «estructuras».

En cuanto al primero, es posible, en efecto, redescubrir una notable convergencia entre la concepción científica moderna y la visión bíblica del hombre: ambas insisten sobre el origen material, la constitución holística, el desarrollo histórico y el funcionamiento a la vez orgánico y consciente del ser humano en sus dimensiones tanto individuales como colectivas. Para demostrarlo, bastaría con exponer el significado de las palabras *basar*, *ruaj*, *nefes*[36], *leb*, en las que aparece la constitución material, orgánica, «evolutiva», histórica del hombre. No existe una visión espiritualizada o divinizada del ser humano.

Acerca del segundo, se podría asumir una ontología de las «estructuras» del tipo de la que ha creado Heinrich Rombach[37], según el cual se da una trama de momentos particulares que únicamente pueden ser eficaces en el conjunto y como un todo, cuya forma exacta sólo se ofrece mediante la conjunción de todos los «momentos». Se pone así de relieve la diferencia entre sistema y es-

36. Acerca de este término, A. Vaccaro afirma que «esto es, expresado en los términos de la lengua de Cristo, lo que los filósofos de la mente buscan» (*Perché rinunziare all'anima?*, 66).

37. Heinrich Rombach (Freiburg i.Br. 1923) enseñó filosofía en la universidad de Würzburg de 1964 a 1990 y hasta ahora ha sido poco estudiado. Una presentación amplia de su original pensamiento se encuentra en A. De Santis, *Dalla dialettica al kairós. L'ontologia dell'evidenza in Heinrich Rombach*, Studia Anselmiana, Roma 2002.

tructura: el primero está constituido por elementos y partes, la segunda existe solamente en virtud de la correlación de sus momentos[38]. El término «momento» evoca el con-curso, la con-vergencia, la con-junción, la co-nexión, la co-operación que constituyen una unidad necesariamente plural de la que está hecho, por ejemplo, un organismo vivo. Según esta concepción, al ser humano se le puede caracterizar como corporal-espiritual o espiritual-corporal, poniendo el acento sobre el guión. Hay que advertir además que la estructura se constituye en relación a otras estructuras.

38. A. Ganoczy, *Cerveau et conscience*, 379. «La idea de estructura se puede definir como el complejo que resulta de las ideas de *todo* y de *momento*. Por 'todo' hay que entender una perfección y una unicidad en sí misma *concluida pero no cerrada*. Está, en otras palabras, abierto a transformaciones ulteriores, no previsibles ni deducibles de su configuración actual, pero al mismo tiempo no conoce nada más allá de sí mismo, una *trascendencia*. Toda trascendencia puede ser sólo una *autotrascendencia*. Estas características distinguen el 'todo', estructuralmente entendido, del sistema, que está concluido y cerrado en sí, no abierto a desarrollos y, por tanto, dispuesto para una forma, pero no de autotrascendencia. Por 'momento' hay que entender *la condensación interna y externa del todo*. Se distingue del elemento porque este último es invariable, inmediatamente idéntico a sí mismo, y no pierde esta su identidad ni siquiera cuando se compone con otros. Así, el momento se distingue también del átomo, que en el fondo es una radicalización de la idea de elemento, una descomposición ulterior del mismo. En cambio, el momento no es 'parte' de un compuesto o de un todo, sino que *es* el todo en uno de sus aspectos, es una *presencia* del todo, una *concreción* del mismo. El momento es interno al todo, porque es inseparable e impensable fuera de él. El momento no es nada en sí mismo, es siempre y sólo momento *de* un todo, pero haciéndose presente el todo solamente en la dimensión del momento, y nunca en sí, el momento *es el todo como momento*, o sea, *el momento del todo*, es decir, su aparición, su presencia *ad extra*. En este sentido, el momento es también *externo*; no externo 'al' todo, sino lo externo 'del' todo, como el 'aquí y ahora', el *kairós* del todo» (A. de Santis, *Dalla dialettica al kairós*, 115-116; para una ilustración de la genealogía y de la ontología de la estructura, cf. *ibid.*, 29-146).

Con el amparo de esta filosofía se podría encontrar efectivamente un puente entre las neurociencias y la teología del misterio del hombre: cuerpo, alma, espíritu serían momentos de una estructura, cuya unidad se puede reconducir radicalmente a su pluralidad; se trata de «momentos» que sólo existen juntos. En tal visión también las neurociencias consideran al hombre en forma holística, como ya la Biblia, cuya antropología está a miles de kilómetros de la teoría escolástica del hombre[39].

La necesidad de repensar deriva también de la constatación de que el concepto clásico de «alma» refleja una concepción «estática» de la realidad, que ya no es posible en un contexto que la considera en continuo proceso[40].

La recuperación de la visión holística, propia de la Biblia pero próxima a la actual «ciencia de la mente», supone reconsiderar el desarrollo de la reflexión escolástica, que ha encontrado acomodo también en el magisterio de la Iglesia. Aceptando el desafío de la «filosofía de la mente», la teología se enfrenta a la cuestión metodológica: ¿qué hacer con todo el material acumulado a lo largo de siglos? ¿Abandonarlo?[41] ¿Reinterpretar-

39. A. Ganoczy, *Cerveau et conscience*, 381.

40. Cf. al respecto las consideraciones de C. Molari: «Como primera aproximación podríamos decir que la categoría 'alma' pertenece al paradigma estático y fixista de interpretar lo creado y, en concreto, la persona. En este contexto, el alma ha desempeñado la función necesaria de mantener despierto el interés por el carácter trascendente del hombre y su destino. Pero en el horizonte cultural actual está perdiendo la función de salvaguarda de la trascendencia de la persona. También porque, en las últimas décadas del siglo XX, las ciencias biológicas se han aproximado 'cada vez más a la esencia del ser humano, a su mente, a su alma', tratando de explicar sus procesos y dinamismos» (G. Barbaglio - G. Bof - S. Dianich, *Anima*, en *Teologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002, 63).

41. Es la propuesta que sugería A. Ganoczy, *Nuovi compiti per l'antropologia cristiana*: Concilium 9 (1973) 1.053-1.072, que anotaba: «El sistema en el que tal antropología [neoescolástica] se

lo? Pero ¿a partir de qué? ¿Cuál podría ser el punto de enganche? ¿Acaso el de la unidad psicofísica que la visión aristotélico-tomista afirma?

Por tanto, la primera tarea parece ser la de comprender por qué en el pensamiento cristiano se ha asumido de forma privilegiada el esquema alma-cuerpo, y precisamente en la forma «dualista» –que se ha convertido ya en lugar común–, frente a una visión unitaria, que sería propia de la Escritura.

inspiraba se concebía en términos fundamentalmente dualistas, en que cuerpo y alma, natural y sobrenatural, pecado y gracia, constituían pares basados en la antítesis; tan intolerable resulta para la autocomprensión moderna del hombre que se le hace imposible entrar en diálogo con los otros sistemas y modos de la reflexión antropológica» (p. 1.053). Con esto Ganoczy no quiere decir que la teología deba aceptar por oportunismo cada nuevo sistema científico. Sin embargo, defiende que algunas cuestiones referentes al alma «forma sustancial del cuerpo», a la inmortalidad del alma, al carácter causal del proceso evolutivo, podrían ser consideradas como de importancia secundaria, «dado que se trata de componentes de una cosmo-antropología de tipo griego-helenístico más que de un patrimonio de pensamiento específicamente cristiano» (p. 1.057). El autor sostiene que en la antropología cristiana es necesario integrar la propia reflexión con el estado actual y la tendencia general de la biología, y no puede limitarse a cultivar contactos con una filosofía de la existencia: «El firme fundamento sobre el que se desarrolla toda libertad y toda apertura al mundo y a Dios es la esfera del *bios* con sus necesidades y causalidades» (p. 1.062). Hay que advertir que en propuestas de este tipo parece descubrirse, por una parte, un esquema evolutivo (lo antiguo tiene menos valor que lo que se acaba de descubrir), por otra, un retorno a lo originario (bíblico), considerado como normativo, por ser inspirado (y esto aun cuando se deje entrever que la Biblia no tiene una antropología propia).

2

EL ALMA, EL ELEMENTO DISTINTIVO DE LOS HUMANOS

Hemos visto que en la reflexión reciente se someten a discusión las tesis pacíficamente admitidas en el pasado acerca del alma. Conviene, por tanto, comprender el sentido de las afirmaciones que la teología ha elaborado a lo largo de los siglos para describir a la persona.

El punto de partida sólo puede ser el testimonio bíblico de la revelación. Pero esta ha sido recibida en un horizonte de pensamiento que ha «seleccionado» algunos de sus aspectos y ha acentuado otros, con la conciencia de transmitir la genuina visión de la Escritura. Por otra parte, la relectura del dato bíblico se realizaba desde la convicción de que la revelación y la recta razón, por lo que se refiere al conocimiento de los constitutivos del hombre, no se contradicen, sino que se complementan. Es verdad que se reconocía a la revelación la función de corregir los eventuales errores de la razón, pero manteniendo una confianza fundamental en la capacidad de esta última para alcanzar la verdad sobre el hombre. En este sentido, la radical contraposición entre la visión bíblica y la filosófica se ha producido en un estadio relativamente reciente de la teología (se inicia en la época de la Reforma). Conviene tener esto en cuenta si no se

quiere proceder apresuradamente en la comprensión del pasado. La teología actual, en efecto, si no quiere perder su función, no puede prescindir –obviamente en niveles diferentes– ni del testimonio bíblico ni de su relectura al entrar en diálogo con las orientaciones de la ciencia. De la primera no puede prescindir, porque es *la norma non normata* de toda reflexión en el ámbito cristiano; de la segunda tampoco, porque por medio de ella se puede captar la continuidad de las perspectivas, aun entre la diversidad de las expresiones.

En nuestra mirada al pasado, la primera cuestión alude a si la visión antropológica de la Biblia es homogénea –como parecería si nos atenemos a las afirmaciones de la *koiné* teológica reciente– o si, más bien, se encuentran en ella distintas tendencias, teniendo en cuenta la poca preocupación de la Escritura por ser sistemática, dado que se compone de libros de épocas y de orígenes diversos. Por otra parte, la investigación exegética ha llegado ya a la convicción de que no se puede «aislar dentro de la Biblia una reflexión sistemática sobre el hombre y, por tanto, no existe una definición puntual y una descripción de los componentes o de la tipología general antropológica. Asimismo, nunca se formula una teoría o se analiza la misma 'unidad psicofísica'. Es sólo una especie de percepción primordial y espontánea del hombre en su situarse concreto, percepción muy alejada de la conciencia de una verdadera y propia estructura metafísica»[1].

Ante esta comprobación, cabe preguntarse por qué se sigue repitiendo que es preciso volver a la visión bíblica. Tal recomendación resulta, sin duda, pertinente: los cris-

1. G. Ravasi, *L'anima nella tradizione biblica*, en AA.VV., *L'anima*, 140. Con mayor amplitud, cf. Id., *Breve storia dell'anima*, en AA.VV., *L'anima*, 71-111, donde se expone la compleja y complicada unidad.

tianos no podemos prescindir del libro de la revelación de Dios (y del hombre) si queremos comprender su identidad y la de los seres humanos. Pero, una vez que se ha respondido a la pregunta «¿qué es el hombre según el libro de la revelación?», permanece abierta una cuestión metodológica: el concepto de persona que la Biblia propone, aun en el supuesto de que sea único, ¿es normativo para la teología, o debe considerarse un dato cultural del que no se podría prescindir para describir la relación del hombre con Dios y con el mundo? En último término, la cuestión es si de la Biblia se debe deducir una concepción relativa al «compuesto humano»[2], o más bien la relación de éste, independientemente de cómo se comprenda, con Dios[3]. Resulta indiscutible que para la teología, al igual que para la vida y la doctrina de la Iglesia, la Escritura es la *norma non normata* y, por tanto, la reflexión crítica debe tomar de ella no sólo inspiración, sino también temas, visiones, métodos de lectura de la realidad[4]; pero de lo que se trata es de verificar si todo lo

2. La expresión no debe entenderse inmediatamente como de la composición alma-cuerpo típica de la antropología escolástica: también la Biblia pone de relieve la complejidad de la persona.

3. Ya E. Peillaube, en la voz *Âme. Sa spiritualité*, en *Dictionnaire de théologie catholique* I, 1.022, que asume como paradigma la doctrina de santo Tomás, comienza remitiendo a la Escritura, pero precisando que los libros santos no son tratados de metafísica y que «no entraba en el proyecto de Dios revelarnos en las palabras de Jesús una teoría completa del compuesto humano». Se podría objetar que Peillaube buscaba en la Biblia la confirmación de la visión «tomista» elevada a verdad paradigmática, revelando así un método teológico superado, en el que la Escritura no constituía el alma de la teología, sino un *locus* del que sacar pruebas. En todo caso, no se puede negar que ya dejaba traslucir el problema que nos estamos planteando.

4. Aunque no es claro el modo de realizarlo; cf. G. Canobbio, *La Scrittura, anima della teologia*, en AA.VV., *Interpretare la Scrittura*, Morcelliana, Brescia 2008, 107-136.

que la Escritura dice a propósito del ser humano debe ser considerado normativo para la comprensión de la experiencia de salvación cuyo origen y formas describe. En otras palabras: el concepto que los libros bíblicos tienen de la estructura de la persona ¿está ligado al concepto que tienen de la salvación y, por tanto, de la relación de los hombres con Dios, de manera que los dos conceptos sean inseparables hasta el punto de que uno no pueda mantenerse sin el otro?

De la respuesta a este interrogante depende también la valoración que se haga del desarrollo histórico-dogmático de nuestro tema. Se puede descubrir fácilmente atendiendo a la *koiné* teológica, que afirma que la visión órfico-pitagórico-platónica ha ejercido un influjo negativo sobre la antropología cristina; fundándose en esta constatación, se formula después un juicio: debe condenarse el abandono de la visión bíblica por parte de la teología y del Magisterio de los siglos pasados. Pero previamente podríamos observar que, si efectivamente se tuviera que valorar así, habría que concluir que se ha producido una clara «helenización» del cristianismo, a menos que se demuestre que el cristianismo se ha mantenido fiel al mensaje de la Escritura a pesar de haber empleado visiones, términos y conceptos prestados de la cultura helenística. Pero tal demostración favorecería, en teoría, la hipótesis de que es posible guardar fidelidad a la revelación aunque se adopte un instrumental terminológico-conceptual distinto del que emplea la Escritura. Y si se pensase así, también sería posible sostener, siempre teóricamente, que el contenido antropológico de la revelación no coincide con el instrumental terminológico-conceptual semítico ni, por tanto, con su cultura.

Quizás se puede estar de acuerdo con A. Vaccaro cuando afirma que «entre los teólogos existe una fórmula re-

petida y feliz: la de que Cristo y el cristianismo no enseñaron *una* antropología, sino *en* una antropología»[5]. Si se mantiene tal afirmación, ¿sería también «lícito pensar [...] que el hecho de que el Señor haya elegido expresarse *en* la antropología hebrea, y precisamente en aquel determinado contexto histórico-cultural en el que se desarrolla la historia de la salvación, significa algo»[6]? El problema que se plantea entonces es el de determinar el contenido de ese «algo».

Como ya hemos dicho, la investigación se realiza en dos momentos distintos. En primer lugar, sobre la visión antropológica de la Escritura y su carácter normativo; en segundo, sobre su recepción a lo largo de los siglos. El objetivo es, sobre todo, verificar si la tradición cristiana es tan dualista como suele afirmarse o si, más bien, hemos de atribuir el dualismo a la recepción simplificadora de la conciencia común, también bajo el influjo de corrientes filosóficas. Si se descubriese que la visión antropológica es efectivamente dualista, se debería también tratar de comprender qué se quería salvaguardar con ella. Lo que está en juego es la relación, al menos por lo que se refiere a nuestro tema, entre la Escritura y la tradición posterior: ¿existe continuidad o discontinuidad? Si se afirma la continuidad, hay que plantear el problema del nexo entre visiones-términos-conceptos diversos y la idéntica *res*; en cambio, en el caso de que se afirme la discontinuidad, hay

5. A. Vaccaro, *Perché rinunciare all'anima*, 77; el cristianismo no funda una antropología (p. 92); parece una labor inútil buscar una especial concepción antropológica (p. 115).

6. *Ibid.*, 77. En su intento de cuadrar la visión bíblica con la de Tomás de Aquino, Vaccaro defiende que, para el Aquinate, «alma» significa, antropológicamente, el hombre en su integridad (como la *nefes* hebrea) y, escatológicamente, la condición en que el hombre sobrevive después de la muerte, en espera de la resurrección (cf. *Neurofilosofía*, 220).

que plantear la cuestión de la relación entre algunas formulaciones dogmáticas y la Escritura, con la hipótesis de que ésta ya no sería el fundamento del dogma.

1. Alma, nefes, psiché

Comencemos, pues, con una mirada a la Escritura. Sin pretender recoger todos los resultados de la reciente investigación exegética –por otra parte, convergente[7]– sobre nuestro tema, se puede afirmar que también la Biblia observa y describe al ser humano partiendo de su totalidad y poniendo de relieve sucesivamente los aspectos, los sentimientos, las actitudes que manifiesta en su obrar. Ciertamente no se encuentra una «descomposición» de elementos constitutivos mediante delimitaciones conceptuales, como sucede en la filosofía griega contemporánea de los textos bíblicos. Lo que parece interesar a los autores bíblicos de matriz hebrea (o, en general, semítica) es la descripción del vivir concreto. En cualquier ca-

7. A este respecto Ravasi escribe: «A primera vista, parece existir en la sagrada Escritura un llamativo consenso sobre la idea del alma. Los exegetas repiten sustancialmente los mismos asertos, señal no de una inercia investigadora, sino de una concordia de los resultados obtenidos». Los estudios que se dedican al análisis de los términos con los que se describe al hombre en el Antiguo Testamento (*nefes*, *ruaj*, *basar*) muestran «una convergencia de definiciones e interpretaciones»; e igualmente por lo que se refiere a *psiché* «los resultados a que llegan [los autores de esta voz en el *Grande Lessico del Nuovo Testamento* XV, 1161-1303] son análogos y están refrendados con una expresión que se ha hecho ya clásica incluso en los textos de divulgación: la Biblia presenta una 'unidad psicofísica' de la persona humana y rechaza cualquier distinción dualista entre alma y cuerpo, como [...] propugna la tradición griega» (G. Ravasi, *Breve storia dell'anima*, 72-73). Cf. E. Haag, *Seele und Unsterblichkeit in biblischer Sicht*, en W. Breuning (ed.), *Seele*, 31-93.

so, y considerando globalmente la Escritura, no se puede negar que el ser humano presenta una doble dimensión: se habla al respecto de una totalidad corporal-espiritual (*leib-seelische Ganzheit*). Ni cuando se usa *nefes*, traducido en la Septuaginta como *psiché*[8], ni cuando se usa *basar*, traducido como *sarx* o *soma*, se quiere apuntar a una parte del ser humano, sino más bien a éste en su totalidad, aunque según una característica particular. En efecto, con el primer término (este es el que nos interesa directamente), que comprende un «impresionante abanico de significados»[9], se indica al hombre con la multiplicidad de sus dinamismos, tensiones y deseos, cuya finalidad es hacerlo vivir[10], hasta el punto de que se podría ver en él la descripción sintética de las pulsiones vitales en el sentido más amplio pensable[11]; *nefes* «significa la vida en oposición a la muerte»[12]. Pero cuando se considera la fuente de la vida, se hace inevitable la referencia

8. En realidad, no siempre: de las 754 veces del Antiguo Testamento hebreo, «sólo» 680 se traduce por *psiché* en Septuaginta, donde este término aparece 945 veces.

9. G. Ravasi, *Breve storia dell'anima*, 77.

10. «*Nefes* es el término común que designa la naturaleza humana en su totalidad: no algo que el hombre tiene, sino algo que el hombre *es*» (E. Jacob, *Psyché*, en *Grande Lessico del Nuovo Testamento* XV, Paideia, Brescia 1988, 1194-1195).

11. «Se pasa de paladar, garganta, cuello, tráquea, órgano de la respiración [...] y se llega a experiencias como el apetito, el hambre, el deseo, el ansia. Se encuentran también valores antropológicos más amplios como alma, corazón y mente, y también la concreción de la respiración con el soplo, el aliento, el respiro, que se trasladan hacia el horizonte de la vida y la existencia, permitiendo entrever incluso la posibilidad de una vida eterna. Cada vez se abre más camino la idea de que *nefes* es el equivalente de 'persona', 'individuo'» (G. Ravasi, *Breve storia dell'anima*, 77-78).

12. E. Haag, *Seele und Unsterblichkeit*, 40. Cf. también H. Seebass, *Nefes*, en *Grande Lessico dell'Antico Testamento* V, Paideia, Brescia 2005, 962-963. En este sentido, la traducción de *nefes* por «alma» sería correcta sólo en un número reducido de pa-

a Dios[13]; esto se ve con claridad en Gn 2, 7, donde al hombre recién modelado se le llama *nefes hajjâ*, «ser (no simplemente 'alma') viviente», por el hecho de que Dios ha soplado en su nariz un *nismat-hajjîm*, término que no indica tan sólo el «soplo vital», sino más bien, y sin metáfora, la capacidad de conocerse y juzgarse, de introspección e intuición, de opción moral[14].

Teniendo en cuenta este último aspecto, no hay que maravillarse de que, en la versión griega (Septuaginta), con *psiché* se nos haya acercado a lo que este término significaba en el contexto helenístico. Este paso, por otra parte, se da ya en el último libro canónico (para los católicos) del Antiguo Testamento, el libro de la *Sabiduría*. Escrito en Alejandría de Egipto en griego en vísperas de la era cristiana, plantea a los intérpretes no pocas dificultades también por lo que se refiere a nuestro tema, debido a que emplea un vocabulario considerado típico de la visión helenística, en particular los términos *psiché*, *athanasía* (inmortalidad) y *aphtharsía-áphthartos* (incorruptibilidad-incorruptible). Una apresurada unión de los dos términos podría hacer pensar que nos hemos apartado ya de la visión clásica del judaísmo bíblico, en el cual no se concibe la *nefes* como un principio inmaterial que pueda prescindir de su infraestructura material y llevar una existencia independiente[15]. Pero un análisis atento de

sajes, aquellos que hablan de la turbación y de las preocupaciones de la *nefes* (cf. *ibid.*, 969, siguiendo a Westermann).

13. *Nefes* también indicaría la relación con Dios sin pretender apoderarse de él; «revela [...] que la existencia humana no es 'una carrera al encuentro de la muerte' (Heidegger), porque la *nefes* se opone en todo y por todo al poder de la muerte [...]; al contrario, una relación consigo mismo como energía vital, energía que no existe sin una relación con Dios» (H. Seebasse, *Nefes*, 979-980).

14. Cf. G. Ravasi, *Breve storia dell'anima*, 80-86.

15. E. Jacob, *Psyché*, 1191.

los pasajes en los que aparecen los términos recordados (sobre todo Sab 3, 1-9) nos convence de que «el autor evita cuidadosamente unir la inmortalidad con la *psiché*, con el alma, como sí hacen, en cambio, sin demasiados problemas, los autores judíos contemporáneos. Además, el uso del término *aphtharsía* junto al de *athanasía* hace pensar más bien en el cuerpo que no se corrompe»[16]. Así pues, la inmortalidad de la que se habla en Sab 3, 4 es simplemente la espera de aquellos bienes que Dios da a las almas de los justos[17].

A la luz de estas observaciones, se llega a la conclusión de que, de forma original, el libro de la Sabiduría usa un «concepto típicamente griego dentro de un pensamiento típicamente hebreo y, sobre todo, dentro de una concepción unitaria, bíblica, del hombre: *la inmortalidad no es una propiedad natural del alma, sino un don de Dios*, una forma de participar de su naturaleza (cf. Sab 2, 23-24, un estado en el que el hombre fue creado)»[18]. En último análisis, también en la Sabiduría *nefes* estaría detrás de *psiché*; se podría afirmar, pues, que el autor, por un lado, contrapone a las concepciones de la filosofía griega sobre el alma humana una ontología orientada y desarrollada teológicamente sobre la base de la fe en Yahvé; por otro, asume en parte la terminología helenística no sólo para hacer posible el anuncio de la fe israelita en el contexto de la diáspora, sino también porque asume los aspectos de verdad que la filosofía griega contiene[19].

16. L. Mazzinghi, *Morte e immortalità nel libro della Sapienza*: Vivens Homo 17 (2006) 279.

17. Cf. G. Scarpat, *Il libro della Sapienza* I, Paideia, Brescia 1989, 216-218.

18. L. Mazzinghi, *Morte e inmortalità*, 280.

19. Cf. E. Haag, *Seele und Unsterbichkeit*, 56. Cf. también L. Mazzinghi, *Morte e immortalità*, que parece relativizar lo anotado más arriba: «Ya no se puede aceptar que la inmortalidad del al-

Los resultados de la exégesis expuestos aquí de forma (demasiado) resumida, que se podrían extender también al Nuevo Testamento[20] –donde encontramos pasajes en los que debemos reconocer, si no un verdadero dualismo, al menos cierta dualidad de elementos[21], y también textos en los que se distingue alma, cuerpo y espíritu[22]–, han llevado a acentuar la contraposición con la

ma sea un concepto que el libro de la Sabiduría tomó simplemente del mundo griego –el cual, sin embargo, ejerció un notable influjo sobre la escatología de la Sabiduría– mientras que la resurrección de los cuerpos debe ser considerada una idea exclusivamente judía. El mundo griego clásico, fuera de la filosofía platónica, no tenía una idea clara de la inmortalidad del alma; además, la idea hebrea tradicional de la existencia de las sombras en el *sheol* no está lejos de la concepción griega más antigua» (283-284). No difiere mucho la observación de C. Westermann, que remite al uso preplatónico de *psiché* para rebatir a quienes tachan de imperfecta la traducción de *nefes* con el término griego alegando que dio paso a la concepción griega del alma. Este juicio carecería de fundamento, pues «el significado básico de *psiché* es 'respiración'; el término aparece con frecuencia con el significado de 'vida' y puede indicar la sede de los deseos, de los sentimientos, y también el 'centro de las expresiones religiosas'; puede incluso usarse por 'hombre' o como un pronombre. Bratsiotis llega a la conclusión de que 'existe una sorprendente correspondencia entre el concepto hebreo de *nefes* y el [...] concepto griego de *psiché*'» (*Nefes*, en E. Jenni - C. Westermann, *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento* II, Marietti, Casale Monferrato 1982, 88; versión cast.: *Diccionario teológico del Antiguo Testamento*, Cristiandad, Madrid 1985).

20. Cf. E. Haag, *Seele und Unsterblichkeit*, 57-93; E. Schweizer, *Psyché*, en *Grande Lessico del Nuovo Testamento* XV, 1240-1291; G. Ravasi, *Breve storia dell'anima*, 96-111.

21. Cf. Mt 10, 28: «No tengáis miedo a los que matan el cuerpo, pero no pueden matar el alma; temed más bien al que puede hacer perecer el alma y el cuerpo en el infierno».

22. Cf. 1 Tes 5, 23: «Que todo vuestro ser, espíritu, alma y cuerpo, se conserve irreprochable para la venida de nuestro Señor Jesucristo». Aunque es verdad que en el epistolario paulino sólo aquí se encuentra esta división tripartita, se puede ver en ella, al menos, una huella de una concepción «compleja» del hombre, con respecto a la cual Pablo no parece tener problema. Por lo demás,

visión «griega». En realidad, tal acento parece proceder de simplificaciones que habría que verificar mediante una concienzuda investigación de la visión «griega», en el supuesto de que sea uniforme. Sin duda que podríamos preguntar –como hipótesis de investigación– si también en la visión «griega» la inmortalidad del alma es una cualidad no natural, sino la participación gratuita en la condición divina, en la que la propia alma tiene su origen. En todo caso, resulta indiscutible que el cambio de lenguaje ha propiciado una aproximación entre visiones diferentes: «Los problemas de lenguaje son también problemas de contenido»[23].

Dicho cambio se constata especialmente en la literatura judía extrabíblica contemporánea al libro de la Sabiduría (y, en parte al menos, en el Nuevo Testamento), en la que se suceden visiones escatológicas diferentes (inmortalidad, resurrección), las cuales implican antropologías diversas dentro de un mismo texto, dejando entrever una recepción pacífica de concepciones que la investigación actual presenta como contrapuestas[24]. Es cierto que se puede admitir que los textos que han entrado en el ca-

Pablo no muestra una visión antropológica coherente. La división tripartita se encuentra también en Heb 4, 12, donde se dice que la palabra de Dios «penetra hasta la división del alma y el espíritu». Podemos afirmar, sin forzar los textos, que en el Nuevo Testamento entran pacíficamente visiones antropológicas presentes en la cultura ambiental.

23. G. Ravasi, *Breve storia dell'anima*, 94.

24. Cf. H. C. C. Cavallin, *Life after Death. Paul's Argument for the Resurrection of the Death in 1 Cor 15*. I: *An Inquiry into the Jewish Background*, CWH Gleerup, Lund 1974; más sintéticamente, G. Ancona, *Escatologia cristiana*, Queriniana, Brescia 2003, 63-76, 121-135. Tener en cuenta la literatura extrabíblica también ayudaría, sin duda, a no acentuar demasiado el contraste entre la visión bíblica y la visión griega. Por otra parte, es ya firme la conclusión de que los límites entre las dos culturas eran menos definidos de lo que a veces se afirma.

non constituyen una excepción. Pero permanece abierto el problema señalado más arriba, a saber: si lo normativo es una determinada antropología –suponiendo que se pueda determinar con claridad– o más bien la relación del ser humano –independientemente de cómo se le conciba– con Dios.

Por otra parte, habría que tener presente el diverso modo de proceder, en general, tanto de la Biblia como de la filosofía en lo referente a la observación y la comprensión de la realidad. La primera describe el fenómeno tal como se muestra en su realización, la segunda lo descompone con el fin de captar sus causas e indicar sus condiciones de posibilidad. En este sentido, la contraposición entre la visión bíblica y la visión filosófica aparece como fruto del programa teológico influido por la Reforma protestante, que quiso emanciparse de los límites de la reflexión secular.

Ateniéndonos a la raíz de dicho programa, bien podemos lanzar la pregunta de si no deberíamos superarlo, dadas las razones que, ya durante los primeros siglos, llevaron a la reflexión teológica a tener en cuenta las perspectivas de la filosofía. En efecto, la teología, si realmente quiere ofrecer una respuesta a los interrogantes que el espíritu humano se plantea, en absoluto puede contentarse con describir; ante la pregunta de «qué es el hombre y qué es lo que le sucede después de la muerte», no puede limitarse a responder con las descripciones que la Biblia propone, contraponiéndolas a los análisis que ha llevado a cabo la filosofía-teología de los siglos posteriores. Estos deben ser entendidos fundamentalmente desde su objetivo, también para comprobar si se hallan en discontinuidad efectiva con la visión de la revelación atestiguada en la Escritura.

2. ¿Helenización del alma?

Para comprobarlo, no hace falta recorrer toda la historia del pensamiento cristiano sobre nuestro tema. Los relativamente recientes estudios de G. Greshake[25] y de H. Sonnemans[26] ofrecen abundante material[27]. Se puede observar globalmente que, al menos durante los primeros siglos, no existe una única visión acerca de los elementos constitutivos del hombre: basta con pensar en la distinción cuerpo-alma-espíritu (ya presente en el Nuevo Testamento) o en la concepción material de la misma alma. Por otra parte, conviene tener en cuenta que, en la presentación de los constitutivos del hombre, entran en juego también objetivos pastorales e inspiraciones diversas. Un caso emblemático serían las visiones de Ireneo y de Orígenes, ambos empeñados en oponerse a la gnosis, pero desde tradiciones y con objetivos diferentes[28]. En cuanto a las disputas doctrinales propiamente dichas, el interés por los elementos constitutivos del hombre está

25. G. Greshake, *«Seele» in der Geschichte der christlichen Eschatologie. Ein Durchblick*, en W. Breuning (ed.), *Seele*, 107-158; repetido en buena parte en *Theologiegeschichtliche und systematische Untersuchungen zum Verständnis der Auferstehung*, en W. Breuning - J. Kremer, *Resurrectio mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1986, 163-276.

26. H. Sonnemans, *Seele. Unsterblichkeit - Auferstehung. Zur griechischen und christlichen Anthropologie und Eschatologie*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1984.

27. Cf. también G. Ravasi, *Breve storia dell'anima*, 159-252.

28. Cf. A. C. Lund Jacobsen, *The Constitution of Man according to Ireneus and Origen*, en B. Feichtinger - S. Lake - H. Seng (eds.), *Körper und Seele. Aspekte spätantiker Anthropologie*, Saur, München-Leipzig 2006, 67-94, quien, analizando las diferentes visiones de ambos Padres, subraya una «paradigmática diferencia: Ireneo presenta una preocupación pastoral por la 'persona completa', mientras que Orígenes representa una tradición ascética en la cual la persona en su totalidad consiste en la sola alma» (p. 89).

en función de la cristología[29]. Los Padres, que no podían pensar sin valerse de los conceptos de su tiempo, habían llegado a dos conclusiones, a saber: el hombre constituye una unidad compleja y está formada de dos (o tres) elementos: alma-(espíritu)-cuerpo. No llegaron a dar razón de cómo estas dos conclusiones se podían conciliar debido a que se movían en el horizonte de pensamiento de inspiración platónica[30], que permitía ciertamente expli-

29. Cf. F. G. Brambilla, *Antropologia teologica*, Queriniana, Brescia 2005, 351-352. Pero incluso a este respecto no se atiene simplemente al esquema alma-cuerpo: en el alma se distingue además el *nous-sensus* o la *mens* (cf. DH 146: la carta del papa Dámaso contra los apolinaristas, en la que se argumenta sobre la salvación total del hombre a partir del principio de que ésta únicamente es posible si el Señor asumió *todo* el hombre, es decir, alma, cuerpo, entendimiento [*sensus*; no la 'facultad perceptiva', como solemos entenderla nosotros]; este último elemento se halla en el origen del pecado y sería extraño que precisamente éste no hubiera sido asumido por el Salvador).

30. En el debate sobre el platonismo de los Padres se contraponen dos tesis. Según la primera, representada por Heinrich Dörrie, el platonismo era un instrumento del que se servían los Padres para preparar la conversión a la fe cristiana, pero que se mantuvo ajeno al cristianismo, pues el platonismo no era sólo una filosofía, sino también una religión con la que el cristianismo no podía estar de acuerdo (cf., por ejemplo, H. Dörrie, *Die andere Theologie. Wie stellen die frühchristlichen Theologen des 2-4. Jahrhunderts ihren Lesern die «griechische Weisheit» [= den Platonismus] dar?*: Theologie und Philosophie 56 [1981] 1-46). Según la otra, representada por Werner Beierwaltes, el cristianismo llegó a constituir una «equilibrada unidad [...] *en* la conciencia de la diferencia; una unidad que puede ser considerada absolutamente *cristiana*» (W. Beierwaltes, *Platonismo nel cristianesimo*, 19); aunque cualquier generalización está fuera de lugar (*ibid.*, 17-19); habría que ver el proceso de integración del platonismo en el cristianismo «como una *recepción transformante* que, precisamente a través de la diferencia de los horizontes entre el que recibe y lo recibido, produce una *nueva* forma de pensamiento imposible de captar mientras cada uno de ellos permanezca en su propio horizonte» (*ibid.*, 9). Para una presentación crítica de las posturas, cf. I. Ramelli, *Il platonismo nella filosofia patristica, nel «De anima» e nelle altre opere del Niseno*,

car la espiritualidad y la inmortalidad del alma, pero no conseguía concebir suficientemente la unidad del hombre. Al haber prevalecido la visión «platónica», en realidad más ético-religiosa que metafísica[31], se garantizaba la originalidad del hombre con relación al mundo y la supervivencia del hombre después de la muerte, lo que acentuaba todavía más la diferencia entre la criatura humana y las otras criaturas. Ciertamente, en los primeros

in Gregorio de Nisa, *Sull'anima e la resurrezione*, Bompiani, Milano 2007, 958-1.151, especialmente 964-979.

31. No olvidemos que el pensamiento griego se alimenta de corrientes religiosas. El orfismo y el estoicismo (en el que, aun dentro de una concepción básicamente materialista, el *pneuma* representa un principio divino) ponen de relieve la existencia de un conflicto entre las tendencias sensibles y el espíritu del hombre, bajo la forma de un dualismo más moral que metafísico; E. L. Bone, *Un échange à propos de l'âme e du corps*: Revue Théologique de Louvain 2 (1971) 234. Recordemos que el dualismo platónico presenta una orientación ético-religiosa más que ontológica (cf. G. Greshake, *Theologiegeschichtliche und systematische Untersuchungen*, 171-172), aunque en la época de los apologistas había llegado a prevalecer la perspectiva ontológica; cf. G. Greshake, *«Seele» in der geschichte der christlichen Eschatologie*, 113. El «dualismo ontológico» platónico sería fruto de interpretaciones posteriores (Id., *Theologiegeschichtliche und systematische Untersuchungen*, 172). Esto es compartido también por J. Ratzinger, para quien la inmortalidad, en Platón, no es ya una afirmación puramente filosófica, sino que se basa en una tradición religiosa que, reconocida su validez, se interpreta en el plano filosófico; cf. *Escatologia. Morte e vita eterna*, Cittadella, Assisi 1979, 156 (versión cast.: *Escatología*, Herder, Barcelona 2008). En esta obra, al concluir la breve reseña del pensamiento de Platón, Aristóteles y Plotino, Ratzinger afirma: «La doctrina del dualismo greco-platónico de cuerpo y alma, que se presenta en todos los tratados recientes de teología junto con la respectiva doctrina sobre la inmortalidad del alma, es un producto de la fantasía de ciertos teólogos, que no se corresponde con la realidad» (p. 157); para avalar su convicción de que en el mundo griego no existe una doctrina precisa sobre el alma, aduce un paso del *Comentario al Cantar de los cantares* (PG 126B-127A) de Orígenes en el que se indica la multiplicidad de opiniones que circulaban acerca del alma (p. 158).

siglos la dimensión escatológica constituye el centro de interés en la consideración del hombre. Pero el acento no recae tanto sobre las características del alma –la inmortalidad era un dato adquirido, si bien en el pensamiento cristiano, de acuerdo con la concepción bíblica del hombre imagen de Dios, se consideraba como un «don»[32]–, sino sobre la resurrección del cuerpo contra todas las formas de dualismo: la originalidad cristiana no podía ser absorbida por el pensamiento común; al contrario, había que reafirmarla. Por eso el esfuerzo de los teólogos de los primeros siglos se centra, en buena parte, en dialogar con la cultura ambiental y, por lo mismo, en elaborar síntesis entre su visión antropológica y la concepción cristiana, sobre todo en la vertiente del destino humano revelado por la resurrección de Jesús. Un ejemplo preclaro de esto lo constituye el diálogo de Gregorio de Nisa *Sobre el alma y la resurrección*, en el que se comprueba «la conciliación entre la visión platónica del alma inmortal y la cristiana de la resurrección del cuerpo»; las dos visiones «no permanecen, en este diálogo, extrañas entre sí y mal engarzadas, sino que se funden en una relación orgánica y original, fruto de la profunda inteligencia de Gregorio que muestra aquí una excelente preparación y capacidad filosóficas estrechamente unidas a una profunda fidelidad al planteamiento cristiano»[33]. La síntesis de Gregorio constituye la expresión más madura de un proceso iniciado mucho antes y demuestra que los Padres de los primeros siglos no se han alineado simplemente con la visión

32. Sin olvidar que, especialmente frente a la visión epicúrea, los Padres se preocupan también por «demostrar» la espiritualidad y la inmortalidad del alma.

33. I. Ramelli, *Saggio introduttivo. Il dialogo cristiano «Sull'anima e la resurrezione» nell'eredità filosofica platonica e origeniana*, in Gregorio di Nisa, *Sull'anima e la resurrezione*, 33.

antropológica dominante en el helenismo[34], aun cuando no pudieran prescindir de ella ni por su formación ni por la intención misionera que los guiaba[35].

3. La síntesis de Tomás de Aquino

El intento iniciado por los Padres de unir revelación y filosofía alcanza su culmen en la reflexión escolástica medieval: en ella se recoge y organiza la herencia de los siglos anteriores para responder a las cuestiones que la razón, educada también por la misma herencia, plantea acerca de los componentes del hombre. La síntesis más lograda en esta línea es la de santo Tomás de Aquino[36]. A

34. Los Padres de los primeros siglos no adoptaron la visión antropológica de inspiración platónica típica del ambiente; se distanciaron de ella al menos en tres aspectos: 1. el cuerpo, lo mismo que el alma, es creado por Dios y, por tanto, no es la cárcel del que ella haya de ser liberada al morir; 2. el alma no es algo divino, sino también criatura; 3. el alma no es preexistente, y por tanto no «transmigra»; cf. W. Pannenberg, *Teologia sistematica* II, Queriniana, Brescia 1994, 212-213 (versión cast.: *Teología sistemática*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 1996). Acerca de Gregorio de Nisa, I. Ramelli, en línea con H. R. Drobner, advierte que «se hallaba hondamente embebido del pensamiento filosófico antiguo, que conoce y refuta cuando no concuerda con las exigencias del cristianismo, pero que incorpora útil y orgánicamente en su teología cristiana» (*Il platonismo nella filosofia patristica*, 964).

35. «Precisamente porque el núcleo del cristianismo es fundamentalmente inalterable, intelectuales cristianos como Orígenes, siguiendo a Clemente, y como Gregorio de Nisa, desde su conciencia de que la verdad cristiana no puede ser deformada, pudieron apreciar la filosofía griega de modo sereno y confiado, sin miedo, y, en muchos aspectos, colocarse en plena continuidad con ella, naturalmente con tal de que fuesen compatibles con los principios cristianos» (I. Ramelli, *Il platonismo nella filosofia patristica*, 979).

36. Cf. J. Mundhenk, *Die Seele im System des Thomas von Aquin. Ein Beitrag zur Klärung und Beurteilung der Grundbegriffe der thomistischen Psycologie*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1980

él, en efecto, se referirá la teología posterior y a él se dirigen las críticas de quienes en la actualidad pretenden liberar la teología de cualquier influjo filosófico. Hay que ocuparse, por tanto, de él.

No se puede olvidar que la consideración del alma por santo Tomás (al menos en la obra sintética destinada a los «novicios» de la teología) es teológica; así, en la introducción a la cuestión 75 de la *Summa theologica* I, escribe: «Al teólogo le corresponde ocuparse de la naturaleza del hombre desde el punto de vista del alma, no del cuerpo, salvo las relaciones que existen entre el cuerpo y el alma»[37]. Esta advertencia no es de poca monta, pues sirve para poner de relieve la intención más profunda de la reflexión del Aquinate en torno al alma: salvaguardar la originalidad de cada hombre, que es imagen de Dios, como alguien intermedio entre el mundo material y el mundo espiritual[38]. Con esto no se quiere decir que el cuerpo no

(reedición ampliada de un estudio publicado en 1934); R. Pietrosanti, *L'anima umana nei testi di s. Tommaso. Partecipazione, spiritualità, immortalità*, Studio Domenicano, Bologna 1996, en especial 145-215; S. Simonetti, *L'anima in S. Tommaso d'Aquino*, Armando, Roma 2007, que analiza en orden cronológico todos los textos en los que santo Tomás habla del alma; como conclusión, describe el alma como forma sustancial y correlación sustancial.

37. En la perspectiva teológica del tratado del alma en santo Tomás insisten M. D. Philippe, *L'âme humaine selon Saint Thomas*, y B. de Magerie, *L'âme humaine selon Thomas le Théologien*, ambos en A. Lobato (ed.), *L'anima nell'antropologia di S. Tommaso*, Massimo, Milano 1987, 169-180 y 181-200, respectivamente. Estos autores advierten que Tomás deja al filósofo la consideración del cuerpo en sí mismo, mientras que encarga al teólogo la consideración del cuerpo en cuanto informado por el alma inmortal.

38. Cf. *Summa contra gentiles* II, 68, donde, defendiendo la descripción del alma como forma del cuerpo contra quienes consideraban imposible la unión de una sustancia intelectual con la materia corpórea, Tomás presenta el alma intelectiva como «quasi quidam horizon et confinium» (horizonte y confín) entre los seres corpóreos y los incorpóreos, y que, sin embargo, es forma del

sea objeto de creación, sino que se intenta precisar que lo que hace ser al cuerpo es el alma, el elemento gracias al cual el cuerpo no sólo está vivo, sino que *simpliciter* es. Sin embargo, no se puede afirmar –como hacía Platón– que el alma es el hombre, porque lo mismo en la descripción de un hombre concreto como en la del hombre en general, se debe incluir la materia: el hombre es «aliquid compositum ex anima et corpore» (un conjunto compues-

cuerpo de manera que el hombre resulta ser como la bisagra entre dos mundos; como argumento de autoridad cita un principio que copia del *De divinis nominibus* 7 del Pseudo-Dionisio: «La divina sabiduría une el final de los seres inferiores con el principio de los superiores», y comenta: «Por esto sucede que el máximo entre los cuerpos, o sea, el cuerpo humano de constitución equilibrada, conecta con lo ínfimo de las sustancias intelectivas, como se puede descubrir por el modo de conocer intelectualmente. Por eso se dice que el alma intelectiva es como 'horizonte' y 'confín' entre los seres corpóreos y los incorpóreos, en cuanto que es una sustancia incorpórea que, sin embargo, es forma del cuerpo. Sin embargo, la unidad resultante de sustancia intelectiva y de materia corpórea no es menos perfecta que la que existe entre la forma del fuego y su materia, sino superior, pues cuanto una forma más supera a la materia, más perfecta es su unidad con ella»; cf. también *Summa contra gentiles* IV, 55. Sobre esto, cf. J.-P. Torrel, *Tommaso d'Aquino, maestro spirituale*, Città Nuova, Roma 1998, 288-294. Para comprender la visión «teológica» de santo Tomás, es importante la cuestión 93 de la *Suma teológica* I, donde se trata del hombre imagen de Dios. En el artículo 1, explica el significado de la afirmación de que el hombre es imagen de Dios: indica que se trata de una imagen imperfecta; Cristo, en cambio, es la imagen perfecta. Además, el hombre es imagen en virtud de su semejanza con Dios; pero, debido a la imperfección de tal semejanza, es designado «*a* imagen». Por otra parte, en el hombre falta la identidad de naturaleza con Dios, que sí está presente en Cristo (ad 2). Teniendo en cuenta esta observación, no resulta aceptable la crítica de F. G. Brambilla (*Antropologia teologica*, 355-356), que considera ambigua la visión de santo Tomás en la consideración de la imagen: en el artículo 1, no desarrollaría la relación entre Cristo imagen de Dios y el hombre imagen; en el artículo 4, no desarrollaría el motivo de la predisposición del hombre a la llamada sobrenatural; en los artículos 5-6, el tema de la imagen trinita-

to de alma y cuerpo)[39]; el alma es el principio inmediato en virtud del cual el cuerpo vive, y por tanto es forma del cuerpo[40]. Y es la única forma. Por eso, en el hombre no hay otras almas (vegetativa, sensitiva, apetitiva...), pues si hubiera más almas, habría que negar la unidad del hombre[41]. Por otra parte, si no existiese una única forma, se debería concluir que, en el hombre, el ser animal y el ser hombre son diversos[42]. El alma, en cambio, es la única forma sustancial, y no se une a un cuerpo ya formado, sino que lo forma[43]; y no hay en el hombre dos seres, el del alma y el del cuerpo, ya que el cuerpo recibe su ser del alma. Ésta, forma subsistente, comunica su ser al cuerpo[44], aunque no tenga necesidad del cuerpo para existir, aun

ria estaría desarrollado de manera deficiente. En último término, «la imagen de Dios en el hombre se funda ya no en los modos histórico-salvíficos obrados por Dios, sino sobre sus presupuestos metafísicos. El discurso resulta incompleto y ambiguo» (p. 356). Quizás habría que tener presente que santo Tomás busca el «presupuesto metafísico» también de los «modos histórico-salvíficos».

39. *Suma teológica* I, q.75, a.4.

40. *Ibid.*, q.76, a.1.

41. *Ibid.*, a.3.

42. *Ibid.*

43. *Ibid.*, a.4.

44. *Ibid.*, a.1, ad 5. «Otra opinión sostiene que en un individuo solamente hay una forma sustancial, que es la forma humana. Este individuo no tiene sólo el hecho de ser hombre, sino también el de ser animal, de ser vivo, de ser cuerpo, sustancia y ente» (*Q. d. De spiritualibus creaturis*, a. 3c). Es obvio que Tomás comparte esta opinión siguiendo un principio general enunciado en la *Quaestio de anima*, a. 9: «Entre todas las cosas, lo que más inmediata e íntimamente conviene a las cosas es el *esse*, como dice el *Liber de causis* [prop. 4]; por tanto, es necesario, ya que la materia tiene el *esse actu* mediante la forma, puesto que es la forma lo que da el *esse* a la materia, que ésta sea comprendida como unida a la materia antes de cualquier otra cosa y que se la adhiere a sí más inmediatamente que cualquier otra. Pues es esta la función propia de la forma sustancial: dar a la materia el *esse* simplemente; pues la forma misma es aquello por lo que una cosa es precisamente aquello que es».

teniéndola para su operación propia, la intelección. De este modo, santo Tomás solventa el enigma que había quedado sin resolver en la posición aristotélica y que seguirá después del Aquinate: cómo una sustancia incorruptible y espiritual puede ser forma de un cuerpo corruptible y constituir con él una unidad en el ser.

Si se quisieran extraer las consecuencias de la visión de santo Tomás, habría que afirmar que el alma no es la forma de un conjunto de células, sino de un cuerpo vivo que, en cuanto tal, no es ya materia en sentido físico, sino «materia dispuesta»[45]. En este sentido, se puede hablar de dos coprincipios del hombre, aunque sean asimétricos. La falta de simetría estriba en el hecho de que el alma no está contenida en el cuerpo, mientras que el cuerpo está «contenido» en el alma. Así, en efecto, acontece con las realidades espirituales en relación con las materiales. Si se afirmara que el alma está en el cuerpo como en un lugar, se entendería que se encuentra en otra realidad sustancial y, por tanto, la unión sería accidental. Nótese que santo Tomás se ha distanciado de la opinión de Platón y de Nemesio de Emesa, según la cual el alma está en el cuerpo como un motor: el alma no se halla en el cuerpo como un motor[46]; ni Sócrates es el instrumento mediante el cual el alma entiende, como si el entendimiento y Sócrates formasen un todo; es Sócrates el que entiende, de modo que la razón por la que él entiende es que el principio intelectivo es su forma[47]. Con esto no se

45. Cf. G. M. Carbone, *L'anima è nel corpo o il corpo è nell'anima?*: Sacra Doctrina 110 (2007) 15.

46. Cf. *Suma teológica* I, q.76, a.6-7.

47. La argumentación se funda en el análisis de la operación del entendimiento y se desarrolla sobre la relación entre los dos principios metafísicos constitutivos de cualquier ser: materia y forma, en virtud de la cual Tomás rechaza también la opinión de Buenaventura y de cuantos sostienen que el alma misma estaría cons-

puede sostener que el alma sea en sí misma completa: se trata de una parte del hombre y se sirve de los sentidos para entender, aparte de que se individualiza gracias a la materia[48]. Téngase en cuenta que santo Tomás insiste en que el alma es sólo *parte* de la especie humana[49].

De acuerdo con esta perspectiva, santo Tomás refuta la concepción de Averroes –quien, a su parecer, había interpretado mal a Aristóteles–, según el cual habría una única alma-entendimiento universal de la que participarían todas las almas humanas. El rechazo se debe a una doble razón: es contraria a la fe (hace inconcebible la supervivencia de las almas, la inmortalidad personal) y no concuerda con los principios filosóficos[50]. Para ilustrar su rechazo, santo Tomás, en *Suma teológica* I, q.76, a.2, parte una vez más de Aristóteles (*Physica* 2, 3, 6), para quien las causas particulares son a las cosas particulares como las universales a las universales. La argumentación prosigue remitiendo a la opinión de Platón, para quien el hombre coincide con el entendimiento. Esto supone que Platón y Sócrates no serían diferentes si existiese un único entendimiento. Si además el entendimiento fuese una parte o potencia del alma, dado que el alma es forma del cuerpo, se debería concluir que no puede haber una única forma para cuerpos diversos. En la solución de las objeciones, santo Tomás subraya de nuevo la unidad entre

tituida de materia y forma, pues si así fuera, no podría cumplir la función de forma de otra cosa (cf. *STh* I, q.75, a.5). En virtud de su función de forma, el alma separada mantiene su inclinación hacia su lugar natural y, por lo mismo, a la unión con el cuerpo (ad 6).

48. Cf. *In I Sententiarum*, d.8, q.5, a.2-3.

49. Cf. *Suma teológica* I, q.75, a.4, ad 2. Se deduce también por el modo en que Tomás entiende la creación del alma: no era conveniente que el alma fuera creada sin el cuerpo, dado que no tiene su perfección natural sino unida al cuerpo (*ibid.* I, q.90, a.4).

50. Cf. *De spiritualibus creaturis*, 9.

materia y forma: aunque el alma no derive de la materia, es forma de una determinada materia. Esta puede ser dividida; por tanto, puede haber varias almas de la misma especie (ad 1). Con esto no se puede afirmar que la individualidad de las almas dependa de la materia: es correlativa al cuerpo, pero no tiene su causa en el cuerpo: «Así como corresponde al alma humana en su especie unirse a un cuerpo humano, así esta alma difiere de aquella sólo numéricamente por el hecho de ser correlativa a otro cuerpo numéricamente distinto. Y así las almas humanas, y por tanto el entendimiento posible, que es una facultad del alma, son individualizadas en orden a los cuerpos, pero no por una individualización causada por los cuerpos»[51]. Si Tomás rechaza la visión averroísta, es porque procede según el principio «natura absolute considerata nullo modo habet esse»: aquello que es general en cuanto tal no posee ningún estatus ontológico, sino sólo gnoseológico[52]. Las implicaciones escatológicas de esta visión se abordarán en el capítulo tercero.

En todo caso, conviene tener presente que, en su época, la posición de santo Tomás, aun cuando sigue un camino original, no es más que una entre tantas, no constituye, pues, *la* solución al problema del alma[53]. Pero hay

51. *Summa contra gentiles* II, 75, sol. 1.

52. Por esto se puede estar de acuerdo con C. Fabro, quien afirma que «la psicología tomista representa, sin duda, el vértice de la antropología medieval, incluso de la cristiana: se ha constituido superando el doble escollo de una concepción metafísica inmadura de la espiritualidad del espíritu humano (agustinismo) y de una concepción demasiado rígida de dicha espiritualidad (averroísmo), que terminaba por quitar al espíritu humano el atributo más característico de la 'singularidad', que es el fundamento de la 'personalidad'» (*L'anima nell'età patristica e medievale*, en M. F. Sciacca [ed.], *L'anima*, 101).

53. W. Kluxen, *Seele und Unsterblichkeit bei Thomas von Aquin*, en J. Kremer (ed.), *Seele. Ihre Wirklichkeit, ihr Verhältnis*

que advertir que su contribución –fundada en la doctrina metafísica del *actus essendi* del ente– sigue siendo hoy objeto de debate.

4. Dos intervenciones magisteriales

La aportación del Magisterio manifiesta su *Wirkungsgeschichte* (historia de la influencia) en dos momentos de la historia de la elaboración del dogma sobre el alma: el concilio de Vienne (1312) y el Lateranense V (1513).

Sobre el primero, que toma posición contra la doctrina de la pluralidad de las formas sustanciales sostenida por Petrus Johannes Olivi[54], conviene recordar que el problema es cristológico, no antropológico: su objetivo consiste en afirmar la plenitud de la humanidad de Cristo

zum Leib und zur menschlichen Person, Brill, Leiden-Köln 1984, 75. Su originalidad se advierte en que inmediatamente fue objeto de controversia.

54. El franciscano proponía una variante de la pluralidad de formas sustanciales: la totalidad de las formas sustanciales constituye la forma de la materia, pero cada una de ellas está unida directamente a la materia. Pero mientras que la primera ejerce una causalidad formal sobre el cuerpo, las otras ejercen una causalidad eficiente. Se perfilaba así una distinción entre forma racional, el alma intelectiva, que es forma inmediata del cuerpo humano, y el alma espiritual e inmortal, que mantiene una relación mediata con el cuerpo: la forma intelectiva está unida con la materia espiritual; la materia espiritual, con la forma sensitiva y vegetativa; y estas dos son también formas del cuerpo humano. Cf. Th. Schneider, *Die Einheit des Menschen. Die anthropologische Formel «anima forma corporis» im sogenannten Korrectorienstreit und bei Petrus Johannis Olivi. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Konzils von Vienne*, Aschendorff, Münster 1988, 208-246; en las p. 215-223, Schneider da cuenta de las investigaciones sobre Olivi, de las que se deduce lo difícil que es precisar la doctrina del franciscano, cuya base antropológica, según estudios recientes, sería compatible tanto con la visión de santo Tomás como con la fórmula de Vienne (año 256).

usando las categorías antropológicas de la época[55]. En este sentido, «está claro que el concilio no quiere canonizar la doctrina de la unicidad de la forma humana, contra la doctrina de la pluralidad de las formas sustanciales; lo que, a lo sumo, parece definido es la unidad inmediata y esencial de los dos elementos constitutivos del ser humano»[56]. Por consiguiente, definir el alma como única forma del cuerpo no es definir la doctrina de santo Tomás, sino utilizar *una* terminología que tomistas y pluralistas interpretan de manera diferente[57]. De hecho, después de

55. En la constitución *Fidei catholicae* (6.5.1312), hablando de las dos naturalezas de Cristo, se afirma que el verdadero Dios se ha hecho verdadero hombre, «asumió en el tiempo, en el tálamo virginal [de María], para la unidad de su hipóstasis o persona, las partes de nuestra naturaleza juntamente unidas, por las que, siendo en sí mismo verdadero Dios, se hiciera verdadero hombre, es decir, el cuerpo humano pasible y el alma intelectiva o racional que verdaderamente por sí misma y esencialmente informa al mismo cuerpo» (DH 900), y después se declara errónea y contraria a la verdad de la fe católica la doctrina que asegura «que la sustancia del alma racional o intelectiva no es verdaderamente y por sí forma del cuerpo humano», y por tanto se declara hereje a quien afirme «que el alma racional o intelectiva no es por sí misma y esencialmente forma del cuerpo humano» (DH 902).

56. F. G. Brambilla, *Antropologia teologica*, 356. «El concilio, aun usando una terminología aristotélico-tomista, no define el hilemorfismo, sino la unidad esencial del hombre, también contra los albigenses y los valdenses, que, admitiendo el bien y el mal absolutos como causa respectivamente del espíritu y de la materia, contraponían, con deplorables consecuencias morales, una vida de los sentidos y una vida del espíritu» (A. Marranzini, *Anima e corpo*, en L. Pacomio [ed.], *Dizionario Teologico Interdisciplinare* I, Marietti, Torino 1977, 374; versión cast.: *Diccionario teológico interdisciplinar*, Sígueme, Salamanca [4]2003). En este sentido, la fórmula de Vienne se aproxima a la imagen bíblica del hombre; cf. Theodor Schneider, *Die Einheit des Menschen*, 3.

57. G. Greshake, *Seele und Unsterblichkeit*, 139; en el mismo sentido, cf. también F. G. Brambilla, *Antropologia teologica*, 359, que considera «exagerada la postura de quienes ven definida en Vienne la doctrina tomista de la unicidad de la forma humana, es

Vienne no se impuso la interpretación tomista de la fórmula. Todo lo contrario[58].

Respecto al segundo –casi como testimonio de que la solución al problema sobre el modo de concebir la unidad entre alma espiritual y cuerpo no es aún del dominio común–, lo que se halla en juego es ante todo la relación entre filosofía y fe cristiana. El problema se había mani-

decir, la consagración dogmática del modelo tomista de la unidad del hombre; lo que se define positivamente es, ante todo, *la plena e íntegra humanidad de Cristo*. Como confirmación de la cristología se da, en segundo lugar, una confirmación de la *tesis tradicional de la unidad del hombre*, la cual, según la evidente *intención* del concilio, debe ser concebida como profunda y no meramente exterior. Para hacerlo, se sirve del *lenguaje-modelo* tomista de la unicidad de la forma sustancial». Sin embargo, no se debe olvidar que, en el fondo de la discusión sobre la postura de Olivi, subyace la concepción de Tomás, aunque no se pueda afirmar que con eso dicha concepción haya sido asumida por el concilio; cf. Th. Schneider, *Die Einheit des Menschen*, 254-255.

58. G. Greshake, *Seele und Unsterblichkeit*, 139. El tema será retomado en los siglos posteriores; se puede recordar, en especial, las posiciones de Günther y Rosmini, frente a las cuales se produjeron intervenciones del Magisterio (DH 2828, 3222), aunque sin que se condenara nunca la doctrina de que en el hombre exista una pluralidad de almas; el Magisterio condena sólo la doctrina según la cual el alma racional no sería la forma sustancial del cuerpo: «Mientras que la unidad del alma es un dogma de fe, la unidad del principio vital del hombre no pertenece a la fe; pero se puede demostrar con argumentos racionales [...] que sólo admitiendo en el hombre un único principio vital se explica coherentemente la unidad del hombre tal como aparece en las fuentes de la revelación» (M. Flick - Z. Alszeghy, *Il Creatore*, 239; versión cast.: *Los comienzos de la salvación*, Sígueme, Salamanca 1965). Conviene recordar que en la carta apostólica *Dolore haud mediocri* al obispo de Breslau (30.4.1860) sobre la obra escrita, aunque nunca publicada, de Johann Baltzer *Promemoria de dualismo anthropologico*, que volvía a proponer la opinión de Günther, se limita a reprobar con energía la idea de que exista en el cuerpo un principio de vida distinto en sí mismo del alma racional, «considerando que esta opinión, que pone en el hombre un único principio de vida, es decir, el alma racional, por la cual el cuerpo también recibe el movi-

festado agudamente en las disputas entre algunas universidades italianas y había recibido de Pietro Pomponazzi una solución que no satisfacía. Volviendo a posiciones anteriores a santo Tomás (y nunca totalmente abandonadas) e inspirándose en la interpretación de Aristóteles propuesta por Alejandro de Afrodisias, el filósofo italiano hablaba de mortalidad del alma individual e inmortalidad del alma universal, el *nous* unido sólo extrínsecamente al alma empírica. Con esto no negaba la inmortalidad individual, pero sostenía que afirmarla sólo era posible por fe[59].

miento, la vida y las sensaciones, es muy común en la Iglesia y la mayoría de los doctores, y sobre todo los más aprobados, la consideran tan unida con el dogma de la Iglesia que es su interpretación legítima y la única verdadera, y que, por consiguiente, no puede ser negada sin error en la fe» (DH 2833).

59. Fundándose en el hecho de que no existe acuerdo entre los autores y en el principio de que el único que puede proporcionar certeza sobre aquello en que muchos discrepan es Dios, llega a la conclusión de que el problema de la inmortalidad del alma sólo puede ser resuelto por Dios: «Es artículo de fe el que el alma es inmortal, como se deduce del *Símbolo de los apóstoles* y del de *Atanasio*, por lo que debe ser demostrada con los medios propios de la fe; y el medio en el que se fundamenta la fe es la revelación y la Escritura canónica: una verdad tal se debe probar verdadera y propiamente tan sólo con su ayuda, y todos los demás argumentos no son apropiados y se fundan en medios que no permiten probar lo que pretenden. [...] Por esto, hay que afirmar sin dudar que el alma es inmortal, pero no meterse en el camino por el que se han empeñado los sabios de este siglo [...] A mi parecer, quien quiera perseverar en ella se moverá siempre en la incertidumbre y la vaguedad» (*De inmortalitate animae*, en *Grande Antologia Filosofica* VI, Marzorati, Milano 1964, 716-717). Pomponazzi, por lo demás, tanto en esta como en otras cuestiones, se sometía a la Sede Apostólica. En el trasfondo de la posición de Pomponazzi se encuentra el pensamiento de Escoto, que defiende que la razón humana no tiene capacidad para demostrar la inmortalidad del alma, y de otros autores franciscanos anteriores al concilio Lateranense V (Petrus Tartaretus, Pelbartus de Temeswar, Franciscus Lychetus); cf. S. Offelli, *Il pensiero del concilio Lateranense V sulla dimostrabilità razionale dell'immortalità dell'anima umana*: Studia

En el fondo de la posición de Pomponazzi se encuentra, una vez más, el problema de la posibilidad de que un principio espiritual pueda unirse a una realidad material para formar con ella una unidad metafísica. El concilio Lateranense V, apelando al de Vienne, condena a quienes «afirman que el alma intelectiva es mortal o única en todos los hombres, y a los que estas cosas pongan en duda, pues ella no sólo es verdaderamente por sí y esencialmente la forma del cuerpo humano, [...] sino también inmortal, y además es multiplicable, se halla multiplicada y tiene que multiplicarse individualmente, conforme a la muchedumbre de los cuerpos en que se infunde» (DH 1440).

Por lo que se refiere a la relación entre filosofía y fe, resulta llamativo el que se condene la opinión de que la inmortalidad del alma humana no podría ser probada por la sola razón, sino que debe ser objeto de la fe. El concilio quiere tomar postura «acerca de la naturaleza del alma racional» reprobando la idea de que «sea mortal o única en todos los hombres» y a quienes, «filosofando temerariamente, afirmen que ello es verdad al menos según la filosofía» (DH 1440). Esta opinión, en efecto, está en contradicción con el evangelio: se cita Mt 10, 28 («no pueden matar el alma») y Jn 12, 25 («el que odia su alma en este mundo, la guarda para la vida eterna»).

Patavina 2 (1954) 7-40, aquí 12-18. Acerca de las dudas de Pomponazzi, en especial en sus comentarios universitarios de Ferrara y Bolonia al *De anima* de Aristóteles, cf. G. Cenacchi, *Secolo XVI: problema dell'immortalità e interpretazioni del «De anima» di Aristotele. Rilievi critici sulle teorie alessandriste, tomiste e della Scuola di Pietro Pomponazzi*, en A. Lobato (ed.), *L'anima nell'antropologia di S. Tomasso*, 521-533, según el cual Pomponazzi presenta con cautela y con atenuantes la «teoría» de la mortalidad del alma, dado que acoge (y obliga a acoger) la enseñanza del Lateranense V (p. 526).

El Lateranense V, condenando una opinión considerada filosófica, muestra con ello que la verdad sobre el hombre no puede ser prerrogativa de la filosofía y que la fe no se añade como conocimiento diferente al de la filosofía: la verdad no contradice a la verdad; por tanto, «definimos como absolutamente falsa toda aserción contraria a la verdad de la fe iluminada; y con todo rigor prohibimos dogmatizar en otro sentido» (DH 1441). Pero hay que advertir que el Concilio no define la inmortalidad desde el punto de vista filosófico[60]. Y sin embargo,

60. El Concilio no ha «definido que se pueda demostrar con la sola razón la inmortalidad personal del alma. El Concilio, en efecto, enseña que la razón no puede proporcionar la demostración de la mortalidad o de la unicidad del alma, y afirma que todos los argumentos filosóficos contrarios a la inmortalidad pueden ser rebatidos. Ahora bien, una cosa es decir que una verdad de fe no puede ser demostrada como falsa por la razón y otra distinta es que esta verdad de la razón puede ser demostrada como verdadera. Así, los misterios no pueden ser demostrados como falsos por la razón, pero tampoco pueden ser demostrados por ella como verdaderos. De hecho, Cayetano, incluso después del Concilio, equiparaba la inmortalidad del alma a los misterios, diciendo que solamente por fe creemos esta verdad, y los argumentos de razón son sólo probables» (M. Flick - Z. Alszeghy, *Il Creatore*, 211-212). Además, Cayetano no aceptaba que el Concilio ordenase a los filósofos enseñar la verdad de la fe, demostrándola en sus clases (MANSI 32, 843). Hay que recordar que Pietro Barozzi, obispo de Padua, ya había intervenido con un decreto *Contra disputantes de unitate intellectus*, en el que, preocupado por el bien de las almas, exhortaba a los filósofos a que recordaran que también ellos eran cristianos y a que, por tanto, no divulgasen doctrinas que entrañaran veneno. Aunque el decreto es pastoral, «ciertamente presupone que la filosofía puede, en virtud sólo de argumentos naturales, probar la doctrina católica o, como mínimo, que no existan argumentos sólidos para la tesis 'de unitate intellectus'» (S. Offelli, *Il pensiero del concilio Lateranense V*, 40). Por otra parte, el decreto del Concilio es disciplinar: compromete a los filósofos a que enseñen con todo empeño la inmortalidad natural del alma, en armonía con la revelación cristiana y con la definición contenida en la primera parte de la bula, y esto aun cuando «los Padres del Con-

deja entrever que resultaría posible demostrarla, estableciendo así un puente entre la filosofía y la fe[61].

No parece tan claro que tenga razón Joseph Ratzinger cuando afirma que en la postura de Pomponazzi se percibe un retorno al pensamiento griego en su pureza precristiana[62]. Lo que se puede decir es que Pomponazzi propone de nuevo la dificultad que tiene la filosofía para aceptar la síntesis de santo Tomás sobre la constitución del ser humano. Ciertamente, el hecho de que el filósofo de Mantua defendiera que únicamente por fe es posible aceptar la inmortalidad del alma individual puede llevar a pensar que la auténtica identidad del ser humano es accesible sólo mediante la revelación, y por tanto dar pie a los planteamientos recientes en materia escatológica. La teología del alma, en efecto, encuentra su punto crítico en la vertiente escatológica.

De esta breve ojeada a algunos momentos de la historia del pensamiento antropológico no es difícil deducir que, en la «defensa» del alma, se ha querido reafirmar la originalidad de la persona en relación con los demás seres vivos, sin olvidar, por ello, la dimensión «material»

cilio hayan querido incluir en el decreto disciplinar, como presupuesto necesario, la posibilidad racional de demostrar la inmortalidad», de manera que si «la letra de la carta del decreto presenta un mandato disciplinar, [...] el espíritu está a favor del valor demostrativo de los argumentos a favor de la inmortalidad del alma humana» (cf. S. Offelli, *Il pensiero del concilio Lateranense V sulla dimostrabilità razionale dell'immortalità dell'anima umana*: Studia Patavina 2 [1955] 4-17, aquí 8.15.17).

61. En este sentido, no parece aceptable la lectura ofrecida por Greshake, que ve en el Concilio una definición de la inmortalidad desde el punto de vista filosófico, concluyendo que, como tal demostración en sentido estricto resulta imposible, «la doctrina conciliar condujo de hecho a una mayor ruptura entre fe y filosofía y al escepticismo filosófico» (*Seele und Unsterblichkeit*, 142).

62. Cf. J. Ratzinger, *Escatologia*, 153.

de la misma. La teología, y de forma más limitada el Magisterio, han querido ratificar la convicción de que el ser humano está en el «confín» entre el mundo material y el espiritual: si con el primero comparte la corrupción, con el segundo participa de la incorrupción. En la descripción del doble aspecto se ha puesto el acento ciertamente en el segundo, para subrayar el destino de los humanos a la bienaventuranza después de la muerte, fenómeno que parece equiparar al hombre a los otros animales. Pero si a partir del fenómeno de la muerte hubiera que concluir que todo el hombre muere, también debería afirmarse que la diferencia –también ella fenoménica– que se encuentra a lo largo de la vida terrena no tendría sentido alguno, y por tanto la visión bíblica del hombre como imagen de Dios tampoco sería aceptable. El instrumental terminológico-conceptual adoptado para salvaguardar la singular concepción cristiana provenía del pensamiento filosófico. Podría haber sido de una manera distinta: también la teología que no quiera ser pura narración de experiencias y sucesos debe proceder por análisis. Estos pueden producir la sensación de que se ha perdido la unidad del objeto complejo que se está estudiando, pero sin dichos análisis no se conseguiría captar los diversos matices del fenómeno que se quiere comprender. En este sentido, resulta parcial la acusación de dualismo que se ha hecho a la teología tradicional, pues no tiene en cuenta la intención de las afirmaciones, aun cuando haya que reconocer que el lenguaje habitual podría justificar tal acusación. En resumen, en los siglos pasados el alma se convirtió en el elemento distintivo y/o en el instrumento lingüístico para expresar la singular identidad del hombre, para explicar su apertura al Creador y para mantener la afirmación de su destino a la comunión beatificante con Él. Para ilustrar todo esto, la síntesis de Tomás de Aquino constituye

sin duda un punto de referencia, aun cuando la teología reciente advierta en él algunas incongruencias debidas a las huellas de «platonismo» que permanecen en su pensamiento[63]. A pesar de ello, parece que goza de aprecio, pues ayuda a pensar la unidad del hombre. Pero si se acentúa esta unidad, ¿qué pasa con la forma cuando el hombre se disuelve en la muerte? El interrogante muestra el estrecho lazo que existe, también en nuestro tema, entre antropología y escatología.

63. Lo cual resulta lógico si se tiene en cuenta la altísima consideración que santo Tomás manifiesta por el Pseudo-Dionisio.

3

EL DESTINO DEL ALMA AL MORIR

La consideración de los elementos integrantes o de los aspectos del ser humano desemboca necesariamente en el tema de la muerte: ¿Qué pasa cuando la existencia terrena termina? ¿Qué queda –si es que queda algo– del hombre y de todo aquello que a lo largo de los años ha llegado a ser? Estos y otros interrogantes acompañan a la humanidad desde las primeras experiencias del morir. Y la teología, como es obvio, no puede eludirlos. Al contrario, se siente radicalmente desafiada por el fenómeno mismo de la muerte: aquí no existen asideros verificables. Mientras que en la descripción-definición de los aspectos del ser humano podemos recurrir a hechos y/o manifestaciones que pueden justificar la afirmación de la presencia de un elemento distinto al de los datos biológicos, frente a la muerte lo único que cabe constatar es que es el fin. Aun cuando en las personas encontremos cierta «rebelión» frente a este fin y podamos apelar a ella para sostener que existe al menos el deseo humano de traspasar el umbral de la muerte[1], resulta difícil hallar

1. Cf. la descripción que ofrece la constitución *Gaudium et spes* del Vaticano II: «Ante la muerte, el enigma de la condición humana alcanza su culmen. El hombre no sólo es atormentado por el dolor y la progresiva disolución del cuerpo, sino también, y aún más, por el temor de la extinción perpetua. Juzga certeramente por

justificaciones empíricas para las perspectivas religiosas, filosóficas o teológicas que, a lo largo de los siglos, han dado voz a ese deseo descubriendo la raíz en el alma «inmortal». Esta, en efecto, sería el antídoto a la fuerza arrolladora de la corrupción, la declaración efectiva de que los seres humanos no pueden ser equiparados a los otros seres sujetos a las leyes biológicas.

Pero ¿aún se puede seguir hablando de un alma inmortal? ¿No se debería, también en teología, en nombre de una antropología unitaria ya adquirida en la filosofía contemporánea, abandonar un lenguaje que supone una desvalorización del cuerpo y que en siglos pasados llevó a torturas ascéticas y al abandono de la historia en favor del *eschaton*? ¿Por qué no volver, en la teología, a la visión unitaria de la Biblia para comprender la muerte de los seres humanos y la superación de la misma?

Si repasamos, aunque sólo sea superficialmente, las publicaciones de las últimas décadas, no nos costará comprobar que, si la referencia a la Biblia se ha hecho «normativa» en la reflexión antropológica, lo ha sido mucho más en la reflexión escatológica. En esta, siempre bajo el impulso del «deber» de superar la visión griega de la inmortalidad del alma –por otra parte, como se ha visto en el capítulo anterior, menos homogénea de lo que las obras de divulgación suelen dar a entender–[2], para asegurar la

instinto de su corazón cuando aborrece y rechaza la ruina total y la desaparición definitiva de su persona. La semilla de eternidad que lleva en sí, al ser irreducible a la sola materia, se rebela contra la muerte» (n. 18). Recomendamos leer las páginas, llenas de *pathos*, de Miguel de Unamuno sobre el deseo de inmortalidad, desafiando el juicio de agnósticos e intelectuales, para quienes la consideración del anhelo de inmortalidad sería pura retórica y no filosofía (cf. *Del sentimiento trágico de la vida*, Alianza, Madrid 1995).

2. Cf. el subrayado del documento de la Comisión teológica internacional, *Sine affirmatione. De quibusdam quaestionibus ac-*

supervivencia del hombre más allá de la muerte se ha propuesto atenerse al lenguaje de la Escritura, que hablaría de resurrección de toda la persona. Las instancias que presiden dicho «deber» son dos: la normatividad de la Escritura para la teología, y la concepción histórico-salvífica en la reflexión sobre la muerte y sobre la superación de la misma. Ambas instancias remiten a una concepción teocéntrica y, por tanto, soteriológica: en el hombre en cuanto tal, sea por su condición de criatura sea por la de pecador, no existe ningún elemento «naturalmente» inmortal; de manera que, si se quiere concebir una superación de la muerte, hay que atribuirla únicamente a la acción salvadora de Dios, al único al que la inmortalidad pertenece por naturaleza. Por consiguiente, el modo para designar la acción de Dios debería ser, si nos atenemos a la visión del Nuevo Testamento, el de «resurrección».

1. ¿INMORTALIDAD O RESURRECCIÓN?

La discusión sobre el tema se originó en el ámbito protestante, fundándose en la concepción de Lutero[3] y siendo estimulada especialmente por el famoso ensayo

tualibus circa eschatologiam (16.11.1991), 4.5: «La filosofía griega no se reduce al platonismo o al neoplatonismo [...] Existen ya muchos contactos de los Padres no sólo con el platonismo medio, sino también con el estoicismo».

3. Cf. F. Heidler, *Die biblische Lehre der Unsterblichkeit der Seele. Sterben, Tod, ewiges Leben im Aspekt lutherischer Anthropologie*, Vandenhoeck et Ruprecht, Göttingen 1983, 31-39; Ch. Herrmann, *Unsterblickeit der Seele durch Auferstehung. Studien zu den anthropologischen Implikationen der Eschatologie*, Vandenhoeck et Ruprecht, Göttingen 1997, 65-104; en p. 241-313 expone interpretaciones recientes de la teología evangélica que, remitiendo a Lutero, contraponen resurrección e inmortalidad o piensan en la inmortalidad como fruto de la resurrección.

de Oscar Cullmann *¿Inmortalidad del alma o resurrección de los cuerpos? El testimonio del Nuevo Testamento*[4]. Como indica el subtítulo, Cullmann se coloca en el punto de vista exegético. Sobre esta base sostiene que constituye un error atribuir al cristianismo primitivo la creencia griega en la inmortalidad del alma[5]. En efecto, existe «una diferencia radical entre la esperanza cristiana de la resurrección de los muertos y la creencia griega en la inmortalidad del alma»; aun cuando pueda haber puntos de encuentro[6], «la inspiración fundamental es totalmente diferente»[7]. Sin embargo, en el pensamiento cristiano de los siglos siguientes, se sacrificó el capítulo 15 de la Carta primera a los corintios al *Fedón*. Leyendo el Nuevo Testamento, queda claro que, «para los primeros cristianos, la vida plena y verdadera de la resurrección no se concibe sin el cuerpo nuevo, sin el 'cuerpo espiritual' del que serán revestidos los muertos cuando el cielo y la tierra sean creados de nuevo»[8].

Fiel a su concepción de la historia de la salvación, este exegeta sostiene que el cambio acontecido en la historia con la resurrección de Jesús ha repercutido en el destino de los humanos: «El alma no es inmortal en sí, sino que llega a serlo únicamente gracias a la resurrección de Jesucristo, 'el primogénito de entre los muertos', y gra-

4. Oscar Cullmann, *¿Inmortalidad del alma o resurrección de los cuerpos? El testimonio del Nuevo Testamento*, Studium, Madrid 1970 (edición original en 1956).

5. *Ibid.*, 7. La afirmación es sibilina: es verdad que el Nuevo Testamento se sitúa en una perspectiva teológica y no propiamente filosófica, dado que la visión filosófica griega no tiene en sí misma un valor religioso.

6. El fundamental de ellos es la «relativización» de la muerte, que en el Nuevo Testamento se debe a la resurrección de Jesús: cf. *ibid.*, 48-49.

7. *Ibid.*, 8.

8. *Ibid.*, 13-14.

cias a la fe en él»[9]. Por otra parte, «allí donde la muerte es concebida como la enemiga de Dios, no puede haber 'inmortalidad' sin una actuación ontológica de Cristo, sin una *historia de la salvación*, cuyo centro y fin es la victoria sobre la muerte. Jesús no habría podido obtener esa victoria si hubiera seguido viviendo simplemente como alma inmortal, por tanto, en el fondo, sin morir»[10]. La superación de la muerte exige, por lo mismo, un nuevo *acto creador* de Dios que llame nuevamente a la vida no sólo a una parte del hombre, sino al hombre entero, todo aquello que Dios ha creado y la muerte ha destruido. Esto se puede afirmar a partir de la concepción de que no existe dualidad entre alma y cuerpo: el cuerpo también es creación de Dios. Por eso, junto a una concepción optimista de la creación, encontramos una concepción pesimista de la muerte.

Pero ¿cuál es la situación del hombre después de la muerte en espera del «día de la victoria», la resurrección, que acontecerá al final de los tiempos? Está todavía en el tiempo que continúa, pero está en forma nueva. Para indicarla, el Nuevo Testamento usa algunas imágenes que acentúan la cercanía con Dios. Entre ellas, la más usada por Pablo es la del «sueño»: los muertos «duermen», pero están con Cristo y continúan poseyendo el Espíritu que ha renovado su hombre interior a lo largo de su existencia terrena, sobre todo mediante la eucaristía. Así se logra empalmar con la idea de la inmortalidad del alma, pero subrayando que no se trata de una condición «natural» de la misma, sino de la consecuencia de una intervención divina mediante la resurrección de Jesús y la acción del Espíritu.

9. *Ibid.*, 18.
10. *Ibid.*, 29.

Resulta evidente que la visión de Cullmann y de sus epígonos tiene sobre todo un valor soteriológico. Efectivamente, su finalidad es distanciarse de aquellas doctrinas filosóficas de la inmortalidad consideradas quimeras o narcóticos con las que se quiere mitigar el terror de ser aniquilados[11].

El breve ensayo de Cullmann suscitó un vivo debate que, a su vez, estimuló la lectura de la historia del pensamiento cristiano sobre la inmortalidad del alma y sobre el sentido de la muerte. Ha puesto en evidencia un

11. Cf. G. Greshake, *Theologiegeschichtliche und systematische Untersuchungen zum Verständnis der Auferstehung*, 248. En este sentido, cf. las agudas observaciones de F. Rosenzweig, *La Estrella de la redención*, Sígueme, Salamanca 2006, 43-45: «Por la muerte, por el miedo a la muerte, empieza el conocimiento del todo. De derribar la angustia de lo terrenal, de quitarle a la muerte su aguijón venenoso y su aliento de pestilencia al Hades, se jacta la filosofía. Todo lo mortal vive en la angustia de la muerte, cada nuevo nacimiento aumenta una vez las razones de la angustia, porque aumenta lo mortal. Pare sin cesar el seno de la infatigable Tierra, y todos sus partos son puestos a la merced de la muerte: todos aguardan con temor y temblor el día de su viaje a lo oscuro. Pero la filosofía niega las angustias de la Tierra. La filosofía salta sobre la tumba que a cada paso se abre bajo el pie. Deja que el cuerpo quede a merced del abismo, pero la libre alma sale revoloteando. De que la angustia de la muerte ignore tal división en cuerpo y alma; de que brame yo, yo, yo, y no quiera saber nada de que la angustia se desvíe a descargar sobre un mero 'cuerpo', ¿qué se le da a la filosofía? [...] Su dura llamada [la de la muerte] sigue resonando imperturbable desde el interior de la niebla con que la filosofía la ha rodeado. Pretende haberla sumido en la noche de la nada, pero no ha podido romperle su venenoso aguijón, y la angustia del hombre que tiembla ante la picadura de este aguijón desmiente siempre acerbamente la mentira piadosa, compasiva, de la filosofía». Hay que notar, sin embargo, que en la reciente teología protestante, que ha tomado en serio la muerte, sin anestesiarla con la doctrina filosófica de la inmortalidad, ya no se comparte de la misma manera la contraposición entre inmortalidad y resurrección; cf. G. Greshake, *Theologiegeschichtliche und systematische Untersuchungen*, 250, nota 259.

problema metodológico que no se puede eludir. Tal problema viene de lejos y, de forma más o menos explícita, se ha planteado siempre que se ha querido renovar la teología. En nuestro caso tenemos que remontarnos también a la Reforma protestante y a su programa fundamental de convertir la Escritura en la única norma del pensamiento cristiano y, en consecuencia, de medir todas las adquisiciones de los siglos siguientes a partir de las afirmaciones bíblicas. Ateniéndose a este programa, como ya hemos recordado en los capítulos precedentes, no siempre se ha hecho el esfuerzo por comprender las razones por las que la teología del pasado se apartó del lenguaje escriturístico e incorporó términos, conceptos y visiones tomados de la filosofía (griega).

Sin entrar ahora en la validez del programa, resulta ineludible preguntarse: ¿qué es lo que se ha querido salvaguardar con la afirmación de la inmortalidad del alma?

2. El destino «inmortal» de los humanos

Para responder a esta cuestión debemos echar una rápida mirada a algunas formulaciones dogmáticas sobre la muerte que tienen que ver con la estructura originaria del hombre[12]. Tras una primera lectura de las mismas se

12. La opción de comenzar por las formulaciones dogmáticas no responde al deseo de ofrecer una *Denzingertheologie* (teología del «Denzinger»); procede, más bien, de la convicción de que las fórmulas dogmáticas son la cristalización normativa de un pensamiento *receptus* al que la teología posterior continuó apelando. En otros términos, el dogma, que obviamente se halla sometido a la interpretación a partir de la Escritura además de a la de la historia de su formulación, representa la solidificación de la conciencia eclesial de un tiempo particular, pero expresa –si se comprende bien– el contenido de la fe que halla su expresión normativa por excelencia en la Escritura. En este sentido, conviene observar que V. Man-

percibe claramente que la muerte no pertenece al «destino» establecido por Dios para los hombres, sino que se trata más bien de una consecuencia del pecado. Tal convicción se hace evidente en la condena, por parte del concilio de Cartago del año 418 (DH 222), de la concepción de que la mortalidad de los hombres es natural y no inducida por el pecado original[13]. La idea de la unión entre la muerte y el pecado permanece en la visión teológica común –también por la afirmación explícita de Rom 5, 12, que recoge el decreto de Trento sobre el pecado original[14]– hasta nuestros días, como se puede ver en la

cuso, en su ya citado *L'anima e il suo destino*, no hace justicia ni al dogma ni a la historia cuando expone sus críticas a la visión del pasado, por lo demás abordado demasiado apresuradamente.

13. «Quien haya dicho que Adán, el primer hombre, [fue] creado mortal en el sentido de que tanto si pecara como si no pecara, habría muerto igualmente, es decir, habría dejado el cuerpo no a causa del pecado, sino por necesidad de la naturaleza, sea anatema». Se trata de la opinión de Celestio, que Agustín cita y reprueba en *De peccatorum meritis et remissione* I, 2: «Cuantos dicen que Adán fue creado de manera tal que habría muerto aunque no hubiera pecado, por tanto no en virtud de la culpa, sino por necesidad de la naturaleza; de manera que aplican cuanto se dice en la Ley –es decir: 'El día en que comas, morirás'– no a la muerte del cuerpo, sino a la del alma que se produce con el pecado». A esta opinión Agustín opone textos de la Escritura (Gn 3, 19; 2 Cor 5, 2) en los que se afirma que se trata de muerte corporal. De manera que si el hombre no hubiera pecado, «se habría transformado en cuerpo espiritual y habría llegado, sin pasar por la muerte, a la incorrupción que se promete a los fieles y santos». Sin embargo, el Concilio no hace suya la opinión de Agustín de que el estado de prueba de la humanidad habría terminado sin la «muerte» tal como nosotros la conocemos. Resulta, pues, indiscutible el carácter «penal» de la muerte.

14. «Si alguno afirma que a Adán solo dañó su prevaricación, pero no así a su descendencia; que la santidad y justicia recibida de Dios, que él perdió, la perdió para sí solo y no también para nosotros; o que, manchado él por el pecado de desobediencia, transmitió a todo el género humano 'sólo la muerte' y las penas 'del cuerpo, pero no el pecado, que es muerte del alma', sea anatema, pues contradice al Apóstol que dice: 'Por un solo hombre el

Gaudium et spes 18, donde se escribe que «el hombre se habría liberado [de la muerte corporal] si no hubiera pecado» (DH 4318). Las pocas referencias citadas muestran –siguiendo la Escritura– que el dato «natural» –entendiendo este término en el sentido de «original»– no es la muerte, sino la inmortalidad[15]. En efecto, la relectura que se hace de la muerte en la teología y en las intervenciones del Magisterio no está en la línea de la «naturalidad» de la misma, si por «naturalidad» se entiende la condición originaria: la estructura humana, como salida de las manos de Dios, no debería prever la muerte, sino la inmortalidad. Esto significa que el tema de la inmortalidad no entra en teología primariamente a partir de una filosofía, sino siguiendo las huellas de la reflexión sobre la condición «originaria» del hombre. En el principio, por tanto,

pecado entró en el mundo y por el pecado la muerte, y así a todos los hombres pasó la muerte, por cuanto todos habían pecado' (Rom 5, 12)» (DH 1512). Ya el concilio de Orange del 529, en el canon 2, aun dando por descontado que la muerte, consecuencia penal del pecado, ha pasado a los descendientes de Adán, y poniendo el acento en la afirmación que junto con la muerte pasa también el pecado, había recurrido a este texto paulino (DH 372). El texto citado del decreto tridentino es, en buena parte, reproducción literal del canon de Orange.

15. Se prescinde aquí del sentido que haya que dar a la proposición de Bayo condenada por Pío V en 1567: «La inmortalidad del primer hombre no era beneficio de la gracia, sino condición natural» (DH 1978). Habría que ahondar en cómo interpreta Bayo la «naturaleza» y lo «sobrenatural», así como en su metodología al abordar la condición humana; baste con decir que la perspectiva teológica considera la realidad como nos viene de Dios, mientras que la perspectiva filosófica la considera tal como es en sí misma (cf. G. Colombo, *Baio e il soprannaturale*, en *Del Soprannaturale*, Glossa, Milano 1996, 3-40, aquí 4-9). Téngase en cuenta, en todo caso, que la proposición citada quería decir que Dios no habría podido crear al hombre con la consecuencia del pecado que es la muerte. Esta idea no puede menos de ser compartida por la teología (cf. *ibid.*, 12-14).

no está la estructura del hombre, constituida de alma (inmortal) y de cuerpo (mortal)[16], sino el destino natural del hombre, en relación al cual la muerte constituye un «desvío». Frente a tal «desvío», la «redención» se concibe como un devolver al ser humano su condición originaria. Así, el acontecimiento cristológico, ateniéndose al esquema que presidía la reflexión en la antigüedad –perfección inicial, caída, restauración–, «restituye» al hombre la condición originaria, la que se ve en el Resucitado, que ya no muere más y que, como se lee en Heb 2, 5-9, es constituido como el realizador de la imagen del hombre cantada en el salmo 8.

16. A este respecto se deberían recordar las anotaciones polémicas de Justino (*Diálogo con Trifón* 6), Taciano (*Discurso a los griegos* 13), Ireneo (*Adversus haereses* III, 20, 1), Tertuliano (*De anima* 24), contra la concepción platónica de la divinidad y, por tanto, de la inmortalidad-incorruptibilidad del alma. En este sentido, la negación de la inmortalidad del alma por parte de los Padres de los primeros siglos coincide con la afirmación de su condición creatural: la inmortalidad (*athanasia*), en efecto, era, en el helenismo, una característica propia de la divinidad. Baste con citar un texto de Justino: «Tampoco se debe decir que ella [el alma] es inmortal, porque si fuera inmortal, sería también obviamente increada» (*Diálogo con Trifón* 5, 1). Vale, por tanto, la observación de C. Tresmontant: «Contra el platonismo y la gnosis, los Padres de la Iglesia se atienen firmemente a los principios de la metafísica cristiana: el alma no es *pars divinae substantiae* (parte de la sustancia divina), puesto que es creada; por tanto, la inmortalidad, la vida eterna, no son privilegio de la naturaleza, sino don de la gracia, y este don supone en el hombre una muerte y un renacimiento» (*Immortalità*, en H. Fries [ed.], *Dizionario teologico* II, Queriniana, Brescia 1967, 74; versión cast.: *Diccionario teológico*, Cristiandad, Madrid 1966). Cf. H. Sonnemans, *«Hellenisierung» des biblischen Glaubens? Zur Lehrententwicklung in den ersten Jahrhunderten*, en H. Kessler (ed.), *Auferstehung der Toten. Ein Hoffnungsentwurf im Blick heutiger Wissenschaften*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstad 2004, 72-93, aquí 78-80. Esto no impide que el alma fuera considerada incorruptible aun cuando en la escatología de los Padres apostólicos la inmortalidad del alma es pensada como

En síntesis, se podría entender la afirmación de la «inmortalidad del alma» como referida al permanecer, aun en forma «innatural»[17], de la condición originaria del ser humano, a pesar del pecado. Esto, como se lee en la Sesión V del concilio de Trento –que recoge a su vez el canon primero del segundo concilio de Orange (DH 371)– ha mudado al hombre «en peor, según el cuerpo y el alma» (DH 1511), pero no ha cancelado totalmente el destino a la inmortalidad: el «peor» no anula todo lo que per-

don de Dios y no como atributo de la misma (G. Greshake, *«Seele» in der Geschichte der christlichen Eschatologie*, 110.114-115). Pero al leer los textos de los Padres de los primeros siglos, se debe tener presente que la constitución del hombre se entiende a veces según el modelo «cuerpo, alma, espíritu», ya presente en la filosofía contemporánea, y que aparece también en la disputa apolinarista (cf. la carta del papa Dámaso ya citada *supra*, 52, nota 30, que defiende la presencia del *nous* [*sensus*] en Cristo en perspectiva soteriológica). En este sentido, el esquematismo (cuerpo-alma), desde el que se interpreta la tradición de los primeros siglos derivándola del platonismo, aparece más bien precipitado.

17. Conviene observar a este respecto que la muerte es vista tal como es vivida, como expresión de la decadencia de la naturaleza humana. No se quiere decir con esto que no hubiera habido un término de la existencia terrena. Hay que tener presente también que las determinaciones dogmáticas no pretenden «afirmar» que la narración del drama del Edén, tal como aparece en el Génesis (y en Pablo; cf. Rom 5, 12ss), responda a la realidad histórica; cf. M. Flick - Z. Alszeghy, *Il peccato originale*, Queriniana, Brescia 1972, 168 (versión cast.: *El pecado original*, Herder, Barcelona 1961); cf. también K. Rahner, *Sulla teologia della morte*, Morcelliana, Brescia [4]2008, 31-36 (versión cast.: *Sentido teológico de la muerte*, Herder, Barcelona 1965). El discurso sobre la «in-naturalidad» de la muerte remite a la reflexión sobre la condición histórica de la persona, que sostiene que el morir no es neutro, sino que está caracterizado por la condición histórica de la humanidad: también el morir aparece «situado» entre Adán y Cristo. No es casualidad que el discurso sobre la muerte se inserte, en las determinaciones dogmáticas, en el contexto del tema del pecado original. Tener esto en cuenta significa recordar que no hay que pensar la relación entre pecado y muerte como «extrínseca». «De-

tenece originariamente al hombre[18]. Si se quiere utilizar el lenguaje de la «naturaleza», entendida como condición puesta por Dios, se puede decir que la «naturaleza» humana no ha sido radicalmente transformada; permanece en ella una huella de su condición originaria. De manera que, una vez asumido el modelo alma-cuerpo, el modo de salvaguardar en la reflexión esta huella, siendo así que el cuerpo, por ser material, se corrompe, no podía ser sino la afirmación de la inmortalidad del alma, que es espiritual. Es esta la que, en la condición de corrupción que siguió al pecado, permanece como la huella de que el hombre ha surgido de Dios y de que está ordenado a la vida, entendida como participación de la vida divina[19]. A esta luz se comprende lo que en la literatura

be tratarse de una relación íntima, tal que la 'muerte' sobre la que aquí se reflexiona no es una especie de entidad anodina [...] sino que se trata precisamente de la muerte-del-pecador, es decir, de aquel que ha sido creado por la alianza y de la que es objetivamente excluido» (G. Moioli, *L'«Escatologico cristiano». Proposta sistematica*, Glossa, Milano 1994, 274). En el mismo sentido, K. Rahner, *La morte e il morire*, en *Mysterium salutis* 10, Queriniana, Brescia 1978, 569 (versión cast. en Cristiandad, Madrid 1973): «La pena no puede ser considerada fruto de una reacción suplementaria, de alguna manera extrínseca, de Dios sobre el pecado, sino que ha de interpretarse más bien como una consecuencia que deriva de la naturaleza misma de la culpa».

18. Trento nunca rechazó la doctrina tradicional de que la naturaleza humana ha cambiado, aunque no totalmente, comparada con el estado en que Dios la había creado; tal es el sentido de las palabras de Orange, mantenidas en Trento: «Totum Adam per illam praevaricationis offensam secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse» («toda la persona de Adán por aquella ofensa de prevaricación fue mudada en peor según el cuerpo y el alma»); cf. M. Flick - Z. Alszeghy, *Il peccato originale*, 152-153.

19. «La doctrina católica del alma espiritual inmortal no es contraria a la Escritura (como si se debiera al influjo de una falsa filosofía), por el hecho de que esta inmortalidad nada dice de la manera natural de vivir propia del alma –que debe ser bien diferente de la inmortalidad como fruto de la salvación–; y no lo es

primitiva se dice de los mártires (y también de los ascetas, las vírgenes y los justos, según san Cipriano): entran en la condición definitiva con Cristo inmediatamente después de la muerte. No existe para ellos, pues, estadio intermedio en el Hades, sino que entran enseguida después de la muerte en la gloria celestial con Cristo, porque su morir es ya un morir «salvado»; se podría decir que es la figura cumplida del morir-en-Cristo, que comporta la entrega de sí en el acto del testimonio y, por consiguiente, el paso con él de este mundo al Padre.

A la luz de esta breve exposición, se comprende que el modelo antropológico alma-cuerpo fuera asumido en perspectiva escatológica aun cuando, a una lectura atenta, se muestre ordenado a reclamar el destino eterno de la persona y, por tanto, no pueda ser considerado el origen de la visión cristiana de la condición ultraterrena. Y no hay que sorprenderse de que esto haya acontecido, puesto que –como ya se ha recordado antes– el cristia-

menos por el hecho de que el hombre existe sólo en la unión de alma y cuerpo, y no está formado sólo por su alma, infundida en el cuerpo» (H. Volk, *Morte*, en H. Fries [ed.], *Dizionario teologico* II, 41). En otras palabras, la afirmación de la inmortalidad del alma *in ambito escatologico* no indica simplemente la «naturaleza» del alma, sino el que en el hombre permanece un «residuo» de su condición originaria de ser destinado a la vida para siempre. Tal afirmación es una interpretación, mediante un difuso elemento del «patrimonio disponible de la fe», de lo que Dios quiere originariamente para la persona. Está claro que la perspectiva teológica encontraba en la afirmación «filosófica» de la inmortalidad del alma una aliada, aunque tal afirmación no fuera el dato natural de la fe cristiana. Por otra parte, no se puede imaginar que la teología no utilice perspectivas que le parezcan homogéneas y que existan cuando pretende ilustrar la fe; y no se trata simplemente de asumir términos: «La terminología y la metafórica filosófica no son sólo ornamentos sin importancia de un pensamiento completamente diferente, sino indicios de una co-determinación sustancial del propio asunto teológico» (W. Beierwaltes, *Platonismo nel cristianesimo*, 9).

nismo no tiene una visión original propia de la estructura antropológica, sino que asume –no sin corregirla, sobre todo cuando se trata de plantear el destino del hombre[20]– la que el ambiente pone a su disposición; y, una vez asumida, la mantiene como modelo normativo debido también a que dicho modelo ha entrado en la determinación ontológica de la humanidad de Cristo: en la disputa antiapolinarista y en el concilio de Calcedonia, el modelo antropológico alma (*nous*)-cuerpo fue asumido para garantizar, en el primer caso, la totalidad de nuestra salvación, y para describir, en el segundo, la consustancialidad de Cristo con nosotros. Habría resultado extraño que, habiendo propuesto a Cristo como el modelo de lo humano, se abandonase la descripción del hombre que se había aceptado para describir la humanidad de Jesús. Se percibe una especie de círculo: la concepción de los constitutivos del hombre se asume en función de la cristología y de ella retorna en la descripción del hombre salvado, cargando en la cuenta que la muerte, que fenoménicamente se presenta como un final, no puede ser la destrucción total de la

20. Cf. las advertencias de W. Pannenberg (*Teologia sistematica* III, Queriniana, Brescia 1996, 598-599; versión cast.: *Teología sistemática*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 1996) sobre la diferencia entre la idea platónica del alma inmortal, que supone entre otras cosas una serie de reencarnaciones, y la visión judeocristiana de la salvación eterna de la existencia individual, que implica la resurrección. El teólogo evangélico no teme afirmar que no existe conciliación entre ambas concepciones y muestra la transformación que sufre la idea de alma inmortal: «Sólo la reinterpretación patrística, para la que el alma se entiende ahora como componente constitutivo del hombre individual –se renuncia por tanto a la idea de reencarnación– permitirá concebir el alma como alma de *este* individuo y de referirla, por tanto, a este individuo también en la inmortalidad que se le atribuye. Pero entonces se podrá pensar también en una resurrección del cuerpo, sin el que ella no sería más que una parte, y no indispensable, de la persona concreta» (599).

persona; en caso contrario, ésta no podría ser configurada a su paradigma, que es Cristo resucitado. Por otra parte, la muerte permanece como una «ruptura» debido a la permanencia de las consecuencias del pecado.

En la perspectiva descrita se puede dar la razón, al menos en parte, a Ratzinger cuando, en su polémica con Greshake, no teme declarar que la afirmación cristiana de la inmortalidad del alma tiene poco que ver con la concepción griega: se trata de un concepto específicamente cristiano[21]. Siendo esto así, debemos preguntarnos qué debemos entender por «alma» en el ámbito escatológico. ¿Se puede mantener todavía la idea de una sustancia espiritual y, por tanto, incorruptible, que después de la muerte mantiene sus actividades propias? En tal hipótesis, ¿qué sería la muerte? ¿Es posible seguir concibiéndola como una separación del alma y el cuerpo? Y en este caso, ¿qué pasa con la unidad del hombre, que es el dato bíblico al que la teología debe «obedecer»?

3. El deseo de vivir no puede ser frustrado: la visión de Tomás de Aquino

Para responder a las cuestiones formuladas, continúa siendo referencia histórica privilegiada la síntesis de santo Tomás, quien concibe el alma como *forma subsistente*. A la objeción de que el alma no podría ser calificada como subsistente porque no es *hoc aliquid* (algo concreto), que sería lo propio del hombre, Tomás advierte que sí puede ser llamada *hoc aliquid* como un algo subsistente, aun cuando se trate de una parte de un todo (la mano respecto al cuerpo, por ejemplo). El alma, que es par-

21. J. Ratzinger, *Escatologia*, 162. Para la justificación de ese «al menos en parte», cf. las dos notas anteriores.

te de la especie humana, puede ser considerada *hoc aliquid, quasi subsistens*, pues tan sólo el compuesto de alma y cuerpo puede ser considerado, en sentido estricto, *hoc aliquid*[22]. En esta perspectiva se debe decir también no que el alma entiende, sino que el hombre entiende mediante el alma[23]. El hecho de que el alma necesite del cuerpo para conocer no impide que ella sea subsistente[24] –a diferencia del alma sensitiva de los animales, que no puede conocer sin el cuerpo–, pues el alma tiene su capacidad de entender sin el cuerpo, mientras que toda actividad de carácter sensitivo pertenece al compuesto[25]. Esto no quita que, en virtud de la unión con el cuerpo, el alma, para conocer, tenga necesidad de los «fantasmas» procedentes de las facultades sensitivas[26].

A partir de la descripción del alma como forma subsistente, santo Tomás llega a afirmar después la incorruptibilidad. Pues el ser compete a la forma, que es acto. La corrupción se realiza por la separación de la forma. Pero es imposible que la forma se separe de sí misma[27]. Mas como la forma es acto y el alma es forma subsistente, tien-

22. *Suma teológica* I, q.75, a.2, ad 1: «La expresión *hoc aliquid* se puede entender en dos sentidos: para indicar cualquier ser subsistente, o para indicar un ser subsistente que es completo en la naturaleza de una especie dada. [...] Siendo el alma una parte de la especie humana, se podrá denominar *hoc aliquid* en el primer modo, dado que está dotada de una subsistencia, pero no en el segundo modo. En este sentido [sólo] el compuesto de alma y de cuerpo se dice *hoc aliquid*».

23. *Ibid.*, ad 2.

24. *Ibid.*, ad 3.

25. *Ibid.*, a.2. Decir que «es capaz» no significa que de hecho el alma entienda sin el cuerpo; con la afirmación se quiere subrayar que el alma, de por sí, en cuanto principio subsistente espiritual, está en condiciones de conocer sin el cuerpo.

26. *Ibid.*, ad 3.

27. *Ibid.*, a.6. Cf. *Summa contra gentiles* II, 55, 13; aquí santo Tomás muestra que ni siquiera Dios puede suprimir la inco-

de a no desistir de su propia condición. Pues todo ser desea existir en el modo que le es propio; en los seres dotados de conocimiento el deseo empuja a conocer; pues bien, el entendimiento percibe el ser en el plano absoluto: «Todo ser dotado de entendimiento desea naturalmente existir siempre. Pero un deseo natural no puede ser vano. Por tanto, toda sustancia intelectual es incorruptible»[28].

La demostración de santo Tomás se basa en la identificación entre alma y entendimiento[29]. Este, aunque mientras permanece unido al cuerpo tiene necesidad de él para conocer, por sí mismo puede conocer sin el cuerpo. Para demostrarlo, basta con tener en cuenta que el hombre puede conocer todos los cuerpos. Ahora bien, si el alma tuviera en sí la naturaleza de un cuerpo, no podría conocer los otros cuerpos. Por tanto es imposible que el principio intelectivo sea un cuerpo. El argumento se dis-

rruptibilidad del alma: «Dios, que es el autor de la naturaleza, no quita a las cosas lo que les es propio por su naturaleza».

28. *Suma teológica* I, q.75, a.6; *Summa contra gentiles* II, 55, 12: «Es imposible que un deseo natural sea vano, porque 'la naturaleza no hace nada inútilmente'. Ahora bien, cualquier ser inteligente desea por naturaleza una existencia perpetua, de forma que perdure en el ser no sólo como especie, sino también como individuo»; cf. también *ibid.*, 4: «Es imposible que un deseo natural pueda ser frustrado. Pues bien, el hombre tiene por naturaleza el deseo de durar perpetuamente. Esto es evidente por el hecho de que todos anhelan la existencia; pero el hombre, con su inteligencia, aprehende la existencia no sólo en el momento actual, como los animales, sino en toda su extensión: la existencia en cuanto tal. Por eso el hombre debe conseguir la duración perpetua según el alma con la que es capaz de captar la existencia en cuanto tal y en toda su extensión».

29. En realidad, la identificación es aquí sólo instrumental, para «demostrar» la espiritualidad e incorruptibilidad del alma. La operación intelectiva es *una* de las operaciones del alma y el entendimiento es una de las potencias del alma; cf. S. Brock, *Tommasso d'Aquino e lo statuto fisico dell'anima spirituale*, en AA.VV., *L'anima*, 67-87, aquí 70-71.

tancia del principio de los filósofos naturalistas: «Simile simili cognoscitur» (lo semejante se conoce por lo semejante), y se funda en la convicción de que nosotros somos seres sólo en potencia en cuanto al conocer: nuestro conocimiento es receptivo y únicamente se recibe cuado no se tiene; por tanto, los órganos de percepción deben estar privados de aquello que reciben[30]. En este sentido, el entendimiento debe ser diferente por naturaleza de todos los otros cuerpos que él conoce. Y el entendimiento no conoce mediante un órgano corporal; si así fuera, no podría conocer todos los cuerpos. Por consiguiente, el entendimiento o mente tiene una actividad propia suya y por esto subsiste por sí mismo. De manera que el alma, que es llamada mente o entendimiento, es algo incorpóreo y, por tanto, incorruptible[31] y subsistente[32]. En cuan-

30. «El entender (como dice Aristóteles) no es un acto que se realice mediante un órgano corporal. Pues no se podría encontrar un órgano corporal que recibiera todas las naturalezas sensibles, sobre todo porque el recipiente debe estar despojado de la naturaleza de la cosa recibida, como la pupila está privada de color»; *Quaestio de anima*, a.14 (cf. G. Majocchi, *Le creature spirituali e l'anima*, SEI, Torino 1959, 123).

31. Cf. también *Suma teológica* I, q.75, a.6, ad 1, donde responde a las dificultades basándose en textos de la Escritura que aparentemente admitirían la corruptibilidad del alma. Tales textos equiparan al hombre con los animales en lo que se refiere al cuerpo, mas no al alma, pues el hombre tiene inteligencia, mientras que los animales no. Se puede también negar la opinión de quienes afirman la corruptibilidad del alma debido a que conoce mediante «fantasmas»: esta es la condición del alma unida al cuerpo; «separada del cuerpo, tendrá otro modo de entender similar al de otras sustancias que están separadas del cuerpo» (cf. *ibid.*, ad 3; cf. q.89, a.1).

32. *Suma teológica* I, q.75, a.2. Santo Tomás toma esta afirmación de Avicena: partiendo de la constatación de que hay una operación «separada» (Aristóteles lo proponía como hipótesis, mientras que Avicena lo afirma) y de que es una operación intelectiva, se concluye que el alma tiene subsistencia propia. Cf. *Summa contra gentiles* II, 49: ninguna sustancia intelectiva puede ser un cuerpo.

to tal, está abierto al ser en su totalidad. Esto supone que la tendencia natural del entendimiento es conocer a Dios, del que el hombre es imagen[33]. Ahora bien, el deseo de conocer a Dios no puede ser frustrado, de modo que se puede afirmar que la supervivencia después de la muerte pertenece a la naturaleza humana[34]. Se podría observar que santo Tomás no aduce este argumento como fundamento de la prueba: «El cumplimiento mismo [del deseo] no está probado filosóficamente, es promesa de la fe»[35]. Mas cabe preguntarse si, para santo Tomás, una vez descubierto el deseo «natural», resulta necesario acudir a la fe para sostener su realización. Es probable que en el trasfondo de la opinión aludida exista una comprensión de la relación entre filosofía y teología que difícilmente se podría encontrar en santo Tomás. Por tanto, parece más adecuado decir que, para él, todo aquello que se encuentra en

33. Ser imagen de Dios consiste en el hecho de que el hombre conoce y entiende; cf. *Suma teológica* I, q.93, a.2 y 6. En el artículo 3 repite el mismo concepto, mostrando que el ángel es imagen de Dios en mayor grado que el hombre, porque el ángel tiene una naturaleza intelectiva más perfecta. En el artículo 4 se subraya el aspecto dinámico –de origen agustiniano– del ser imagen: el hombre alcanzará el grado máximo cuando conozca y ame a Dios como él se conoce y se ama a sí mismo, es decir, en la gloria.

34. A partir de esta concepción, W. Beinert defiende que santo Tomás pensaba en la resurrección sólo como perfeccionamiento del ser humano después de la muerte, hecho posible ontológicamente gracias al alma. En este sentido, la posición tomista se aproximaría al platonismo cristiano: la resurrección tiene un valor tan sólo accidental por cuanto no sería el único modo posible de superar la muerte (*«Unsterblichkeit der Seele» versus «Auferweckung der Toten»?*, en H. Kessler [ed.], *Auferstehung der Toten*, 101-102). Contra esta interpretación se podría objetar, al menos en parte, que si es verdad que la superación de la muerte se debe al alma, hay que tener en cuenta que la resurrección supone la reconstitución del hombre en cuanto tal, y por tanto no es accidental.

35. W. Kluxen, *Seele und Unsterblichkeit bei Thomas von Aquin*, 82.

el hombre, incluido el deseo natural de conocer a Dios, puede ser afirmado tanto por la filosofía como por la fe (respectivamente, por la teología).

Es cierto, sin embargo, que los intérpretes de santo Tomás no se ponen de acuerdo sobre si él ofrece una verdadera demostración de la inmortalidad del alma. Algunos defienden que únicamente llega a demostrar la incorruptibilidad, tan sólo este mínimo ontológico; otros sostienen que demuestra con toda claridad la inmortalidad[36]. Se puede estar de acuerdo con estos últimos considerando la demostración de la incorruptibilidad, pero fundándose en la argumentación del deseo «natural», que no puede ser frustrado. Teniendo en cuenta esta argumentación, se ve de un modo aún más claro que la perspectiva

36. *Ibid.*, 80. Del mismo parecer es J. Mundhenk, *Die Seele im System des Thomas von Aquin*, 119, que advierte que santo Tomás usa preferentemente *incorruptibilitas-incorruptibilis* en lugar de *immortalitas-immortalis*, así como *corrumpi* en lugar de *mori*; de manera que la inmortalidad sería sólo un postulado, mientras que la incorruptibilidad estaría demostrada y sería el presupuesto de la otra, que consiste en la participación de la condición divina. En este sentido, el concepto de inmortalidad sería teo-lógico, no racional; cf. H. Sonnemans, *Seele*, 490. Cornelio Fabro tiene una opinión diferente: «La inmortalidad del alma es [...] demostrada por santo Tomás de forma categórica a partir de la operación del entender fundida bellamente con el deseo de una vida imperecedera» (*L'anima nell'età patristica e medievale*, en M. F. Sciacca [ed.], *L'anima*, 98). De manera semejante, S. L. Brock, *Tommaso d'Aquino*, 80: «A diferencia de la resurrección del cuerpo, la inmortalidad del alma humana es una tesis que santo Tomás piensa poder demostrar filosóficamente». Se puede observar que la diversa interpretación deriva de una opción previa sobre la *res* de que se trata; así se encuentra, por ejemplo, en W. Kluxen, *Seele und Unsterblichkeit*, 83, que opina que la doctrina filosófica de la incorruptibilidad del alma no es la respuesta definitiva a la cuestión de la supervivencia: «No es tarea de la filosofía responder a las cuestiones religiosas. Cuando se trata de estas, debe resistirse a la tentación de querer decir la última palabra; es mejor para la filosofía permanecer en la aporía y dejar abierto el pensar».

de santo Tomás es teológica: el deseo «natural» es efecto de la disposición de Dios en favor del hombre.

En cuanto a la condición del alma separada, dada su unión natural con el cuerpo, del que es la única forma sustancial, no puede ser identificada con el hombre ni se la puede llamar persona[37], aunque mantenga la operación típica de su especie[38].

37. Santo Tomás expone la razón de esta manera: «El alma es una parte del hombre, y como tal, aun separada, mantiene la capacidad de volver a unirse [al cuerpo], y no puede ser llamada sustancia individual, como la hipóstasis o la sustancia primera. Lo mismo que sucede con la mano o cualquier otra parte del hombre. Por eso no le convienen ni el nombre ni la definición de persona» (*Suma teológica* I, q.29, a.1, ad 5). Se puede añadir un texto citado con frecuencia, sobre todo, por los teólogos que en los últimos tiempos han defendido la resurrección en la muerte: «Porque consta que el hombre desea naturalmente la propia salvación. Pero como el alma es tan sólo una parte del cuerpo del hombre y no todo el hombre, y mi alma no es mi yo, se sigue que, aunque mi alma alcance la salvación en la otra vida, no se puede afirmar todavía que la alcance mi yo o el de cualquier otro hombre» (*Super I ad Cor. XI-XVI*, 15, Lectio 2). La Comisión teológica internacional, en el documento *Sine affirmatione. De quibusdam quaestionibus actualibus circa eschatologiam* (16.11.1991), 5, 4, observa que este último texto no puede ser leído fuera de su contexto y del pensamiento general de santo Tomás. El contexto dice así: «Pues consta que el alma se une naturalmente al cuerpo y se separa de él contra su naturaleza y sólo accidentalmente. Por consiguiente, el alma desvestida (*exuta*) del cuerpo, mientras está sin el cuerpo, se encuentra en una condición de imperfección. Pero es imposible que aquello que es natural y por sí (*per se*) permanezca incompleto y casi como una nada; y que aquello que es contrario a la naturaleza y temporal (*per accidens*) permanezca para siempre, cosa que ocurriría si el alma quedase para siempre sin el cuerpo». La Comisión sostiene, por tanto, que santo Tomás quiere decir que, puesto que el alma no es el yo, dado que es una parte del hombre y no el hombre total, no puede ser considerada persona.

38. En el contexto de la descripción de la presencia del alma en cada parte del cuerpo (*Suma teológica* I, q.76, a.8), santo Tomás escribe: «Por eso, así como al separarse del alma [el cadáver] el hombre no se llama ya animal, a no ser en sentido equívoco, co-

En conclusión, santo Tomás, en contra de dos doctrinas –la que amenaza la inmortalidad individual, absorbiendo en Dios todos los espíritus, y la que suprime la naturaleza humana–, defiende firmemente la composición del ser humano, su puesto en la jerarquía del universo, y opone a las teorías de la evolución, ascendente o descendente, el orden estable de la creación[39].

La visión de santo Tomás permite, pues, resolver el dilema griego (si el alma es en sí misma inmortal o está tan ligada a la materia que «muere» con ella): el alma es totalmente forma del cuerpo y, al mismo tiempo, espíritu subsistente e indestructible. La consecuencia es que «el cuerpo recibe el ser del alma, de manera que el alma humana comunica al cuerpo su ser en el que subsiste. Por eso, aunque desaparezca el cuerpo, el alma permanece»[40]. Pero al mismo tiempo el alma conoce –máxima actuación del espíritu– mediante el cuerpo. La consecuencia de carácter escatológico es la siguiente: 1. la muerte es la destrucción, aunque no total[41], del hombre; 2. al morir, no

mo acontece con el animal pintado o esculpido, así sucede, al decir del Filósofo [*De anima* II, 1, 2], con la mano o el ojo, la carne y los huesos. La señal la tenemos en que, cuando el alma se retira, ninguna parte del cuerpo mantiene su actividad propia; mientras que todo aquello que conserva su propia especie mantiene también su operación».

39. J. Moreau, *L'homme et son âme, selon S. Thomas d'Aquin*: Revue Philosophique de Louvain 74 (1976) 29.

40. Tomás de Aquino, *Quaestio de anima*, a.14, ad 10.

41. La razón es la que indicábamos más arriba: el alma, que es forma subsistente, no es corruptible (*Suma teológica* I, q.75, a.6); esta condición le viene, lógicamente, de la creación; por tanto, le pertenece por naturaleza. Porque, para santo Tomás, «naturaleza» es la realidad tal como es en sí misma, por cuanto Dios la ha constituido así. Se puede afirmar que santo Tomás traduce en términos ontológicos la visión teológica. Pero hay que recordar que, tanto para él como para la tradición precedente, la muerte es la consecuencia del pecado original (cf. *ibid.* I-II, q.85, a.5 y 6; II-II,

queda el «cuerpo», sino un cadáver que tan sólo de manera equívoca puede llamarse cuerpo; 3. el alma sobrevive en una condición que podría ser calificada como «no-natural»[42] y que exige la resurrección del cuerpo, lo cual

q.164, a.1 y 2); a causa de él el alma pierde la capacidad, que le había sido dada en la condición original, de mantener el cuerpo, de suyo corruptible, en la inmortalidad. En este sentido se puede decir que la muerte es, por una parte, natural, y por otra, consecuencia del pecado: «Dios, que ha creado al hombre, es omnipotente. Y por eso, por un don gratuito, suprimió del hombre, en su primera constitución, la necesidad de morir, que procedía de la condición material. Pero este beneficio fue retirado por la culpa de nuestros primeros padres. Por eso, la muerte es natural por la condición de la materia, pero es castigo por la pérdida del don divino que preservaba de la muerte» (*ibid.* II-II, q.164, a.1, ad 1). Esta sería la razón de la mortalidad del hombre: la materia es estructuralmente mortal; en este sentido, el hombre, compuesto también de materia, no puede no morir; pero como es el alma la que le hace ser, y esta es espiritual y, por tanto, inmortal, el hombre no debería morir; pero debido al pecado, el alma ha quedado debilitada.

42. Cf. *Summa contra gentiles* II, 81. Para justificar la resurrección del cuerpo, santo Tomás parte de la descripción del alma como forma del cuerpo y, por tanto, unida naturalmente a ella, y concluye: «Por eso es contra la naturaleza del alma el estar privada del cuerpo. Pero nada que sea contra la naturaleza puede ser perpetuo. Por consiguiente, el alma no estará separada del cuerpo para siempre. Y como ella dura para siempre, es necesario que se reúna con el cuerpo, o sea, que resucite. Por eso la inmortalidad de las almas parece exigir la futura resurrección de los cuerpos» (IV, 79). G. Greshake, *Das Verhältnis «Unsterblichkeit der Seele» und «Auferstehung des Leibes» in problemgeschichlicher Sicht*, en G. Greshake - G. Lohfink, *Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit*, Herder, Freiburg-Basel-Wien [4]1982, 95, sostiene que este pasaje resulta ilógico por cuanto negaría la gratuidad de la resurrección. Pero hay que tener presente que la resurrección es la restitución de la capacidad nativa del alma, puesta por Dios «antes» del pecado original, de impedir la corrupción del cuerpo. Sobre la «no-naturalidad» del «estado intermedio» objeta Saturnino Muratore, quien del análisis del *De potentia* deduce que, después de la disolución del componente biológico de la persona, continúa existiendo la «forma sustancial + el *actus essendi* + todo aquello que corresponde a la realización espiritual de aquel determinado

–no lo olvidemos– únicamente es posible en virtud de la resurrección del alma[43].

El análisis de santo Tomás, según Greshake, presenta una aporía[44]: en la condición no-natural de alma separada, ésta goza de la plena bienaventuranza y de una capacidad de conocer superior a la que tiene cuando está unida al cuerpo. Por esto parece que santo Tomás conserva huellas del platonismo. Lo mismo se observa también al tratar de la resurrección: la continuidad con el cuerpo terreno está garantizada por el alma; ésta informa una cierta cantidad de materia. Si santo Tomás no ha extraído las consecuencias de esta visión en la escatología, en el periodo posterior a él se afirma que el cuerpo resucitado recibe su identidad de la identidad del alma. Greshake se

individuo, o sea, su realidad personal tal como se ha ido determinando a nivel de la intelectualidad y de la libertad» (*L'escatologia intermedia nel «De Potentia» di Tommaso d'Aquino*, en G. Lorizio [ed.], *Morte e sopravivenza*, AVE, Roma 1995, 70). Esto, sin embargo, no significa que la condición del alma separada sea «completa»: «el alma unida al cuerpo es semejante a Dios en mayor grado que separada del cuerpo, porque realiza más perfectamente su naturaleza» (*De potentia*, q.5, a.10, ad 5). La idea se encuentra de forma más clara aún en el pasaje del comentario a la Carta primera a los corintios citado más arriba (nota 37).

43. *Suma teológica* q.56, a.2; santo Tomás se pregunta si la resurrección de Cristo es la causa de la resurrección de las almas; después de haber recordado que la primera actúa en virtud de la divinidad, añade: «Y esta [el poder de la divinidad] se extiende no sólo a la resurrección de los cuerpos, sino también a la de las almas, porque se debe a Dios el hecho de que el alma viva mediante la gloria y el cuerpo viva mediante el alma». Prosigue después mostrando que la resurrección de Cristo tiene valor ejemplar para la resurrección del alma, remitiendo a Rom 6, 4-5. La expresión «el cuerpo vive mediante el alma» parece dar a entender que la resurrección del cuerpo acontece en virtud de la resurrección del alma. Esto significa que la condición del alma antes de la resurrección no es definitiva.

44. G. Greshake, *Theologiegeschichtliche und systematische Untersuchungen zum Verständnis der Auferstehung*, 231-232.

pregunta por qué no se habla entonces de resurrección en la muerte, y encuentra estas dos respuestas: 1. no se respetaría el orden de la creación: sería un milagro; 2. se perdería la dimensión colectiva de la resurrección. El autor, sin embargo, sostiene que las dos motivaciones no serían suficientes: la primera valdría sólo si la resurrección fuera una reanudación visible del cuerpo precedente, cosa que contradice la antropología de santo Tomás; la segunda, porque ninguna afirmación del Aquinate niega, en principio, que la resurrección pueda suceder en la muerte o inmediatamente después de la muerte[45].

La aporía se resolvería, por tanto, hablando de resurrección en la muerte.

45. Id., *Seele und Unsterblichkeit*, 138.

4

¿RESURRECCIÓN (GERMINAL) EN LA MUERTE O INMORTALIDAD DEL ALMA?

El asumir la unidad antropológica –también admitida por santo Tomás, como hemos visto– ha hecho surgir en la teología católica reciente la convicción de que se debería abandonar la idea de la inmortalidad del alma. Si se quiere respetar la relación entre la constitución del ser humano y su consumación, no se puede sostener una separación entre antropología y escatología: la primera debe orientar a la segunda, siendo esta última la descripción de la llegada a plenitud de la condición humana[1]. Por coherencia, pues, se debería afirmar la resurrección en la muerte.

1. ¿Resurrección en la muerte o alma «separada»?

La hipótesis ha sido divulgada en la teología católica por Gisbert Greshake a partir de su tesis de habilitación[2].

1. Se debe a Rahner la formulación del principio hermenéutico «la escatología es la antropología y la cristología en la fase del cumplimiento»; cf. K. Rahner, *Principi teologici dell'ermeneutica di asserzioni escatologiche*, en *Saggi sui sacramenti e sull'escatologia*, Paoline, Roma 1963, 399-440.

2. G. Greshake, *Auferstehung der Toten. Ein Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion über die Zukunft der Geschichte*, Lugderus - Verlag Hubert Wingen, Essen 1969.

En estudios posteriores[3], el teólogo alemán sostiene que es posible encontrar ya en la Antigüedad la raíz de su planteamiento, concretamente en los siguientes puntos: 1. la idea de un alma corpórea en el estadio intermedio: algunos de los primeros teólogos cristianos mantenían una concepción «material» del alma, llegando hasta el punto de que, al describir su condición más allá de la muerte, defendían que era «corpórea»; 2. las concepciones intertestamentarias sobre el destino de los patriarcas y las protocristianas sobre la condición de los mártires: no se piensa que estos se hallan en un estado intermedio entre la muerte y el destino final, sino que están en la condición definitiva; para ellos, pues, no se espera un ulterior cumplimiento al final de los tiempos; 3. la doctrina del alma forma sustancial del cuerpo: en virtud de ella, un alma inmortal «separada» se encontraría en una condición «no-natural»; 4. la idea alejandrina de una resurrección progresiva desde el bautismo hasta la consumación final; 5. el lenguaje bíblico, que utiliza indiferentemente resurrección y exaltación[4]. Por otra parte, Greshake está con-

3. Para una exposición de este planteamiento y de las reacciones que suscitó, cf. C. Ruini, *Immortalità e risurrezione nel Magistero e nella Teologia oggi*: Rassegna di teologia 21 (1980) 102-115.189-206; C. Marucci, *Risurrezione nella morte? Esposizione e critica di una recente proposta*, en G. Lorizio, *Morte e sopravivenza*, 289-316; cf. también G. Canobbio, *Fine o compimento? Considerazioni su un'ipotesi escatologica*, en D. Canobbio - F. dalla Vecchia - G. Montini (eds.), *La fine del tempo*, Morcelliana, Brescia 1998, 207-238.

4. Cf. G. Greshake, *Theologiegeschichtliche und systematische Untersuchungen zum Verständnis der Auferstehung*, 272-273. El doble lenguaje al que remite Greshake es indiscutible y tiene antecedentes ya en la tradición hebrea anterior al cristianismo: casos emblemáticos para la terminología «exaltación-elevación» son los salmos 49 y 73. Léon-Dufour ha analizado atentamente la doble terminología referida a la victoria de Jesús sobre la muerte: *Resurrección de Jesús y mensaje pascual*, Sígueme, Salamanca 1992.

vencido de que su hipótesis también se halla avalada por teólogos católicos recientes como Romano Guardini[5] y Joseph Ratzinger[6], quien incluso habría realizado algunas (valientes) aportaciones.

«Resurrección en la muerte» es un *Verstehenmodell* (modelo de comprensión) orientado a superar la concepción de «alma separada», la cual comporta siempre, a pesar de todas las «dulcificaciones», la visión dicotómica griega. Con dicho modelo, Greshake no defiende que haya que dejar de hablar del alma, pues en la teología –y no en último término por su relación con la filosofía– no se puede prescindir de la herencia de aquello que «en el pensamiento occidental se ha querido indicar con el concepto de alma», es decir, «que el hombre ha de ser comprendido como ese ser, que en virtud de su situación creatural (en términos filosóficos, 'esencial'), supera el espacio y el tiempo y se halla 'frente a Dios'»[7]. Por lo tanto, se puede seguir hablando, en el ámbito escatológico, de un alma

5. G. Greshake, *Seele und Unsterblichkeit*, 147, remite a Romano Guardini, *Le cose ultime*, Vita e Pensiero, Milano 1997, 73, donde escribe: «Se podría incluso decir que el cuerpo está 'en el alma', entendiendo que el alma contiene el cuerpo como instrumento de su actuar, como revelación de su misterio, como lugar, situación y materia de su existencia, forma, acción histórica. [...] Cuando en el momento de la muerte el alma se separa del cuerpo, [...] continúa siendo alma humana. Como tal lleva en sí el cuerpo».

6. Se remite a J. Ratzinger, *Risurrezione della carne* (aspecto teológico), en *Sacramentum mundi* 7, Morcelliana, Brescia 1977, cuyo contenido ha sido incluido en Id., *Introducción al cristianismo*, Sígueme, Salamanca [14]2007, 288-297.

7. G. Greshake, *Seele und Unsterblichkeit*, 157. Cf. también *Theologiegeschichtliche und systematische Untersuchungen*, 274, donde habla del alma como de una *Urwort* (palabra fuente) que no puede ser abandonada sin más, aun cuando el término-concepto se haya utilizado históricamente en sentido restringido, hasta el punto de reducirlo a significar sólo una parte del hombre; por consiguiente, seguir usándolo significaría dejar traslucir la visión escatológica del alma separada.

después de la muerte, pero en el sentido de todo el hombre que espera la consumación del cuerpo de Cristo[8].

Resulta evidente que en este modelo nos hallamos frente a una reinterpretación del alma: es concebida como la «subjetividad espiritual» que se ha construido gradualmente en el mundo en la red de relaciones gracias a las cuales vive la persona. No podremos objetar que, en el fondo, este planteamiento no aporta nada[9], ya que, replica Greshake, consigue al menos una interrupción de las visiones tradicionales asociadas al término alma[10].

La idea de la resurrección en la muerte supone, por supuesto, asumir un nuevo concepto de cuerpo. Por influencia de la filosofía, y especialmente de la fenomenología, se ha hecho ya común en la teología poner de relieve la diferencia entre *Leib* y *Körper*[11]; el *Körper* es *un* modo de la *Leiblichkeit* (corporeidad), que nosotros experimentamos como vida que funciona orgánicamente en nuestro obrar cotidiano, es decir, en el tiempo. Pero esto no significa que este sea el único modo de ser de la *Leiblichkeit*: tam-

8. G. Greshake, *Seele und Unsterblichkeit*, 158.

9. Así lo indica H. Sonnemans, *Seele*, 418.

10. G. Greshake, *Theologiegeschichtliche und systematische Untersuchungen*, 275, nota 311.

11. Cf. la carta que Greshake escribe a G. Haeffner, quien, en el Congreso cuyas Actas se recogen en W. Breuning (ed.), *Seele*, había expuesto un informe con el título *Von Unzerstörbaren im Menschen. Versuch einer philosophischen Annäherung an ein problematisch gewordenes Theologumenom*, 159-179; en él sostenía la subsistencia de un alma separada después de la muerte. Por la tarde, los dos siguieron discutiendo informalmente (saboreando un buen vino del Mosela) sobre el tema y después continuaron intercambiando sus opiniones por escrito. La carta de Greshake se encuentra en las p. 180-185; la respuesta de Haeffner, en p. 185-191. Greshake reprocha a Haeffner que identifique *Leib* y *Körper*. Para una visión general sobre la reciente reflexión sobre el cuerpo, cf. Associazione Teologica Italiana, *Il corpo alla prova dell'antropologia cristiana*, Glossa, Milano 2007.

bién se puede pensar en uno después de la muerte. La realización del yo no puede actuarse sin el *Leib*, pero sí sin el *Körper*. Si en este mundo la realización sucede gracias a las relaciones que se establecen mediante el *Leib*, en virtud de las cuales yo me hago persona, se debe afirmar que tales relaciones llegan también a cumplimiento en la consumación del yo después de la muerte[12].

Se puede objetar a Greshake (y a sus seguidores) que sigue abierto el problema de cómo es posible concebir un *Leib* sin un *Körper*, dado que el hombre se constituye también como realidad física dotada de un «cuerpo» biológico[13]. Además, hay que preguntar si es posible abandonar totalmente la realidad cósmica física, siendo así que resurrección significa el cumplimiento de toda la realidad.

2. ¿Y EL CUERPO?

La crítica de Ratzinger se ha centrado sobre todo en este segundo aspecto[14]. Resulta fácil coincidir aquí con H. Sonnemans cuando afirma que la controversia sobre el al-

12. Para explicar esta idea y responder a la acusación de privatizar la resurrección, Greshake usa la imagen del mantel: «La resurrección no es un acontecimiento individual, que sustraiga al que muere de la realidad histórica y de la comunidad con los otros; por el contrario, el difunto queda ligado estrechamente al curso ulterior de la historia: un elemento de la historia llega a consumación *en él*, y *él* permanece presente *en la historia* con su acción. En la resurrección, pues, no se rompen las relaciones entre ambos lados, antes se confirman del modo más elevado. Para expresarlo con una imagen: es como en un mantel; aunque se le agarre sólo por un lado se levanta todo, porque cada punto está entretejido con otros muchos» (*Breve trattato sui novissimi*, Queriniana, Brescia [3]1990, 97).

13. Haeffner responde en W. Breuning (ed.), *Seele*, 187.

14. Cf. una presentación de la reflexión escatológica de Ratzinger en F. Brancato, *L'escatologia cristiana tra «eschaton» ed «eschata». Il contributo di Joseph Ratzinger*: Synaxis 24 (2006) 7-40.

ma entre Ratzinger y Greshake es sólo terminológica; en realidad, versa propiamente sobre la corporeidad, la materialidad, la consumación de la materia y el cosmos[15].

Es lógico que el debate sobre la corporeidad se inserte en la concepción más global de la derivación del concepto cristiano de alma: ya se ha dicho más arriba que Ratzinger, corrigiendo su pensamiento sobre el tema, sostiene que la idea de alma típica del cristianismo tiene poco que ver con la idea griega[16]. Está convencido, además, de que la contraposición entre la concepción bíblica de la muerte y la griega --que no admite la resurrección– «recibe su fuerza sugestiva del hecho de que en ella se consigue, mediante una manipulación crítico-literaria, una perfecta concordancia entre la afirmación bíblica y las más avanzadas expresiones de la mentalidad actual»[17]. Declara, por otro lado, que contraponer las distintas visiones resulta absurdo, teniendo en cuenta que ninguna civilización es estática, sino que evoluciona, y que, en lo concerniente a nuestro tema, se observa que todas las civilizaciones, en sus comienzos, poseen una visión similar sobre la vida y la muerte. En todo caso, ninguna concibe la muerte como muerte total. Si además se tiene en cuenta que la concepción de Platón es, sobre todo, de tipo político[18], el «deber» de abandonar la concepción griega se quedaría sin funda-

15. Cf. W. Breuning (ed.), *Seele*, 459.

16. En su *Escatologia*, Ratzinger confiesa que su primer propósito fue elaborar una escatología «desplatonizada», «pero cuanto más profundizaba en las distintas cuestiones y más me sumergía en las fuentes, tanto más se me escapaban de entre las manos las antítesis construidas y más se me revelaba la lógica interna de la tradición eclesial» (p. 21). El resultado de dos décadas de investigación es una posición contraria a la tesis difundida.

17. *Ibid.*, 91.

18. «El concepto de la fuerza vital de la verdad, que incluye el concepto de inmortalidad, no es la componente de una filosofía que postula la fuga del mundo, sino que es eminentemente una fi-

mento. Por otra parte, existe un paralelismo entre el recorrido que lleva a la convicción de la comunión ininterrumpida con Dios típica de la Biblia y la experiencia de Sócrates, que muere por la justicia: precisamente aquí se encontraría el verdadero ligamen entre el pensamiento bíblico y el de la filosofía platónica[19]. Apelar a un nuevo concepto de corporeidad no se correspondería con el pensamiento bíblico. Más aún, tanto en el *Nuevo catecismo holandés*[20] como en Greshake encontramos nuevamente planteada la inmortalidad; en efecto, podríamos preguntar «con qué derecho se puede hablar aún de 'corporeidad' cuando se niega toda relación con la materia, a la que se le concede participar en la eternidad sólo en cuanto que ha sido un 'momento estático de un ejercicio humano de libertad'. En todo caso, también en este modelo el cuerpo es abandonado al morir, mientras que a la vez se afirma una supervivencia del hombre. Por lo que el rechazo del concepto de alma pierde su credibilidad, ya que se admite implícitamente la existencia de una realidad personal, separada del cuerpo, que es exactamente lo que se había querido expresar con el concepto de alma»[21].

Así pues, los que sostienen la resurrección en la muerte deberían, por coherencia, proponer de nuevo el platonismo, que es lo que se quería superar: el cuerpo es privado definitivamente de la esperanza de la salvación.

losofía política [...] Para poder vivir biológicamente, el hombre debe ser mucho más que puro *bios*; debe saber morir en orden a una vida más verdadera. La certeza de que aceptar la verdad significa aceptar la realidad y que no es un paso hacia la nada, constituye la premisa de la justicia, la cual, a su vez, es la premisa de la polis y, por tanto, también de la supervivencia biológica del hombre» (*ibid.*, 95).

19. *Ibid.*, 107.

20. *Nuevo catecismo holandés*, Herder, Barcelona 1969.

21. J. Ratzinger, *Escatología*, 123.

La misma observación cabe también para el restablecimiento del concepto medieval de *aevum*. A él había recurrido Gerhard Lohfink para justificar la resurrección en la muerte; este exegeta alemán tradujo *aevum* con la fórmula *verklärte Zeit* (tiempo transfigurado), con el fin de negar una duración más allá de la muerte semejante a la que se da durante la vida terrena. Así, según Lohfink, cada persona, al morir, entra en la condición definitiva y por tanto no espera ya ninguna consumación[22].

A esta propuesta Ratzinger opone una doble consideración. En primer lugar, que no era ese el concepto medieval de *aevum*, el cual se usó «para clarificar el modo de ser de los ángeles, del espíritu puro, y no el del hombre»[23]; por tanto, no se puede aplicar al hombre conceptos que no le pertenecen, ni siquiera en su condición *post mortem*[24]: aun después de la muerte, en efecto, el hombre permanece tal y no pierde su constitutiva relación con la historia que continúa y sobre la cual repercuten todavía sus acciones, sean pecaminosas o virtuosas; por tanto, ¿cómo una persona singular podría ser completada *en la muerte* si la historia, que ella ha contribuido a construir, continúa desarrollándose?

En la visión de Greshake-Lohfink, encontraríamos, pues, lo mismo que ellos querían superar: un acentuado platonismo. Efectivamente, ellos, además de privar de esperanza de salvación al cuerpo, incurrirían en una hipostatización de la historia, que sería menor que en la doctrina de Platón, sobre todo porque carece de lógica[25].

22. *Zur Möglichkeit christlicher Naherwartung*, en G. Greshake - G. Lohfink, *Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1982, 67-72.
23. J. Ratzinger, *Escatologia*, 191.
24. *Ibid.*, 191.
25. *Ibid.*, 126.

Sin embargo, desde el punto de vista de Ratzinger, lo que se manifiesta en las recientes tendencias escatológicas es, más que los aspectos de contenido, la cuestión metodológica; en concreto, cómo se debe situar la teología con respecto al pasado. Pues si se leen con atención las tesis de la resurrección en la muerte, se llega a descubrir que el motivo por el que se la defiende no es primordialmente una nueva visión del hombre, sino más bien un cambio en la visión de la tradición[26]: se aíslan cada uno de los momentos y se intenta llegar al mensaje «puro» de Jesús, considerando todo lo demás añadidura humana; se pierde así la continuidad del sujeto que acoge y transmite la revelación. En efecto, en la hipótesis de la resurrección en la muerte se abandona la síntesis antropológica que la tradición ha elaborado integrando los elementos de la Biblia. Como en el Nuevo Testamento no se encuentra el concepto de alma, se da por supuesto el hecho de la helenización y, al mismo tiempo, se mira con escepticismo la ontología, considerada estática frente al pensamiento histórico-dinámico de la Biblia; además, se manifiesta una especie de fobia al dualismo[27]. Pero «no se puede sin más retroceder dos mil años y volver a proponer el lenguaje de la Biblia»[28]. Hay que observar, por otro lado, que la hipótesis de la resurrección en la muerte conlleva un peculiar concepto de la tradición y de la relación entre filosofía y teología; de hecho, destruye el puente entre ambas[29].

Frente a las objeciones de Ratzinger, Greshake no teme afirmar que su interlocutor asume una concepción

26. Cf. J. Ratzinger, *Zwischen Tod und Auferstehung*: Internationale Katholische Zeitschrift «Communio» 9 (1980) 214.
27. *Ibid.*, 215.219.
28. *Ibid.*, 218.
29. *Ibid.*, 120.

«fisicista» de la resurrección[30], y observa que, si resurrección indica sólo el acontecimiento colectivo que pone fin a la historia, tampoco se podría hablar de resurrección individual de Cristo. Pero si ésta se ha dado, ¿no se podría hablar también, *mutatis permultis mutandis* (con muchas necesarias matizaciones), de nuestra participación en su resurrección ya inmediatamente en la muerte?[31]

En último término, el modelo de comprensión de «resurrección en la muerte», según Greshake, serviría para subrayar que la acción de Dios destinada a la superación de la muerte afecta a todo el hombre. Y no debería ser considerado como un modelo, bíblico, alternativo al filosófico de matriz griega: inmortalidad y resurrección convergen. «Si Dios quiere el alma como un tú, pero como un tú que, en cuanto tal, está corporalmente configurado, resulta difícil pensar que la reunificación con el cuerpo y, por tanto, la consumación plena del ser personal del alma humana en cuanto un tú (interlocutor) corpóreo de Dios, signifique un añadido posterior al alma ya bienaventurada en Dios»[32].

La presentación de la postura de Greshake aquí ofrecida, aunque sintética, permite afirmar que la distancia de éste respecto a Ratzinger no es abismal. En efecto, Greshake, reasumiendo la visión teológica católica de la que habría nacido la hipótesis «resurrección en la carne», recuerda que: 1. la doctrina de la creación supone que Dios llama de modo irrevocable al hombre, de tal manera que

30. Cf. G. Greshake, *Theologiegeschichtliche und systematische Untersuchungen*, 276, nota 298. Además, Ratzinger no tendría en cuenta la concepción del destino de los mártires en la literatura de los primeros siglos.

31. Cf. *ibid.*, 271.

32. *Ibid.*, 270. La cita ya en G. Scherer, *Das Leib-Seele-Problem in seiner relevanz für die individuelle Eschatologie*, en F. Dexinger (ed.), *Tod-Hoffung-Jenseits*, Herder, Wien 1983, 79.

ni siquiera la muerte puede destruirlo; el fundamento de la inmortalidad no está, por tanto, en una especie de esencia subsistente del hombre, sino en el diálogo entre Dios y el hombre; 2. sin una realidad que continúe, no se salvaguardaría la identidad entre la existencia terrena y la de después de la muerte; así, quien concibe la muerte como destrucción total está obligado a no usar el término «resurrección», sino «nueva creación» de otro ser humano; 3. con la hipótesis «resurrección en la muerte» no se aminora la muerte, puesto que es todo el hombre el que muere; 4. la esperanza de una superación de la muerte no se funda simplemente en la Escritura, sino también en el deseo del hombre, que la reflexión filosófica puede determinar; 5. la doble expresión «inmortalidad del alma» - «resurrección de la carne» quiere expresar la consumación del hombre, que es esencialmente individuo y ser social. A esto se debe, en último término, que en la teología católica se halle la «suma» de inmortalidad y resurrección. En este sentido, la alternativa planteada por la teología protestante obliga a comprobar si se acentúa la inmortalidad tanto que la resurrección pueda aparecer únicamente como un simple añadido[33].

¿Se trata entonces sólo de una diferencia de lenguaje? Afirmarlo sería reductivo, aunque no se puede olvidar que también de ello se trata[34]. La diferencia reside sobre todo en el modo de concebir el alma: ¿se trata de una forma espiritual subsistente y, en cuanto tal –por su-

33. Cf. G. Greshake, *Theologiegeschichtliche und systematische Untersuchungen zum Verständnis*, 251-253.

34. Walter Kasper se pregunta si la teología puede abandonar el lenguaje de la Iglesia; por otra parte, si se tiene en cuenta el lenguaje bíblico, resulta difícil hablar de resurrección en la muerte; cf. Id. *Die Hoffnung auf die endgültige Ankunft Jesu Christi in Herrlichkeit*: Internationale Katholische Zeitschrift «Communio» 14 (1985) 5.9.

puesto, por un don divino, pero ¿qué hay en el ser humano que no sea un don divino, exceptuando el pecado?–, no sujeto a la corrupción, como el cuerpo, y capaz, por tanto, de garantizar continuidad al sujeto humano más allá de la muerte? ¿O más bien se trata de un «yo humano» que Dios lleva a consumación (germinal) plena en el momento de la muerte?

3. ¿Alma o «yo humano»?

Formulada así, la alternativa parece excesivamente dura. Pero sirve para llamar la atención sobre el hecho de que el ser humano es complejo y los elementos que lo constituyen (o los aspectos que lo determinan) no pueden ser puestos en el mismo plano. Se podría decir que el alma es, en el fondo, la condición para que al hombre concreto le pueda ser entregada la vida eterna. Pues ella es la *ratio* por la que el hombre es imagen de Dios (así santo Tomás, siguiendo la tradición anterior, sobre todo la agustiniana). En este sentido, el alma es menos que el yo, tal como se construye a lo largo de la existencia, porque es una parte de él, pero a la vez es algo más que el yo histórico –es su fundamento–, por el hecho de que pone al yo en relación con Dios en términos de participación, semejanza, imagen[35]. Parece, pues, que se puede afirmar también una inmortalidad «natural» del alma. En efecto, si se sostiene que el hombre es destinado por Dios a la comunión con él, que es un don, entonces se puede decir que el hombre es inmortal «por naturaleza». En tal perspectiva, el alma «inmortal» es la «potencia» puesta por

35. Cf. H. Sonnemans, *Seele*, 492, nota 71, refiriéndose a santo Tomás.

Dios en el hombre para que pueda alcanzar la consumación a la que está destinado y que se actuará por gracia[36]. En coherencia, se podría decir también que la doctrina de la Iglesia sobre la inmortalidad del alma no es una doctrina filosófica, sino una afirmación teológica: se refiere a la creación de Dios y al contenido de la esperanza[37].

Por tanto, ¿se debe seguir hablando de «alma»? La cuestión, como ya se ha recordado más arriba, se impuso a la teología de las últimas décadas del siglo XX a raíz de la carta de la Congregación para la Doctrina de la fe *Recentiores episcoporum synodi*. En ella, tras afirmar «la continuación y la subsistencia, después de la muerte, de un elemento espiritual dotado de conciencia y voluntad, de modo que subsiste el mismo 'yo humano', aun faltando entretanto el complemento de su cuerpo», se añade: «Para designar dicho elemento, la Iglesia emplea la palabra 'alma', consagrada por el uso de la sagrada Escritura y de la Tradición. Aunque ella no ignora que este término tiene en la Biblia diversas acepciones, opina que no existe ninguna razón válida para rechazarlo, y *considera, al mismo tiempo, que resulta absolutamente indispensable un instrumento verbal para sostener la fe de los cristianos* ('iudicat praeterea prorsus necessarium esse verbale instrumentum ad christianorum fidem sustinendam')» (DH 4653). La carta se preocupa ante todo de reafirmar la

36. Cf. *ibid.*, 502, si bien la distinción entre inmortalidad natural, que remite a la incorruptibilidad, e inmortalidad por gracia, que corresponde al existencial sobrenatural, no aparezca del todo adecuada. A partir de esta distinción se podría mantener el intento, difusamente presente en la reflexión escatológica contemporánea, de ver la inmortalidad del alma como inmortalidad «dialógica»; cf. *ibid.*, 509s, donde, apoyándose en G. Marcel, Sonnemans desarrolla la concepción del alma como «el hombre en cuanto se vuelve hacia Dios en virtud de una llamada».

37. Cf. *ibid.*

doctrina de la Iglesia sobre lo que acontece entre la muerte del cristiano y la resurrección universal frente a algunas hipótesis teológicas que podrían perturbar la fe del pueblo. El pasaje citado contribuyó a animar la discusión entre los teólogos sobre dos puntos en particular: 1. el significado de la expresión «aun faltando entretanto el complemento de su cuerpo» («interim tamem complemento sui corporis carens»); 2. qué valor dar al término «alma» con el fin de salvaguardar la fe de la Iglesia.

En cuanto al primero, se ha intentado comprender qué es lo que ha sucedido entre el envío de la carta a los obispos en mayo de 1979, donde faltaba la expresión «interim tamem complemento sui corporis carens», y la publicación oficial en julio, que la contiene. Mientras que Greshake defiende la hipótesis de que, entre una y otra redacción, en Roma se discutió el tema[38], otros sostienen que con dicha puntualización se habría querido subrayar la falta de fundamento de la resurrección en la muerte[39].

38. Cf. G. Greshake *Zum römischen Lehrscreiben über die Eschatologie*, en G. Greshake - G. Lohfink, *Naherwartung*, 190.

39. Cf. A. Rudoni, *L'annuncio dei novissimi oggi. Lettera su alcune questioni concernenti l'escatologia della Sacra Congregazione per la dottrina della fede*, Paoline, Roma 1980, 73-74.95, ve en ello una intención normativa dirigida contra algunas tendencias de la reciente reflexión escatológica. Se opone a esta lectura R. Blatnick, *Tra la morte del cristiano e la risurrezione universale*: Salesianum 45 (1983) 63-77, que defiende que la frase añadida no es más que «una *explicitación* del concepto correlativo expresado en el punto 3 y en los otros puntos doctrinales del documento» (p. 68; cf. también 71), puesto que la afirmación de la supervivencia y de la subsistencia de un «yo humano» después de la muerte, llamado alma, supone que tal yo está sin el cuerpo. En último término, la carta propondría de nuevo la doctrina tradicional aun no usando la expresión «alma separada» (p. 69). Esta enseñanza estaría indicada también en los puntos 2 y 4 de la misma carta, y sobre todo en el punto 5, en el que se habla de la parusía diferida en relación con la situación *post mortem*; lo mismo se debe decir del

En todo caso, y sea cual fuere la razón, la carta subraya que se debe mantener una diferencia entre la condición que sigue inmediatamente a la muerte y la resurrección universal. Y se observa además que, en la versión oficial alemana, se ha introducido otro cambio que ha dado pie a una reinterpretación de la corporalidad: «complemento sui corporis» ha sido traducido como «vollen Körperlichkeit» (su corporeidad completa), dando a entender que no se debería hablar de un alma privada de una cierta corporeidad después de la muerte[40].

Por lo que toca al segundo, más espinoso, en Alemania se ha planteado el debate en torno a la fidelidad de la traducción oficial alemana. Lo ha promovido sobre todo Ratzinger, quien sostiene que la oración latina «ac judicat praeterea prorsus necessarium esse verbale instrumentum ad christianorum fidem sustinendam», no debe ser traducida por «zumal ja irgendein sprachlicher Ausdruck zur Stütze des Glaubens der Christen einfach notwendig ist», sino que se debería suprimir «irgendein» (= en todo caso, cualquiera)[41], de manera que el texto ori-

punto 6, que se refiere a la Asunción. De este parecer es también C. Ruini, *Immortalità e risurrezione nel Magistero e nella Teologia oggi*, 190, nota 75: «Aun prescindiendo de este inciso, el tenor global del documento va claramente en el sentido del alma separada». (La frase en cuestión, «interim tamem complemento sui corporis carens», falta en la versión castellana de la segunda edición de *El Magisterio de la Iglesia*, Barcelona 2000, cf. n. 4653 [N. del T.]).

40. Así H. Sonnemans, *Seele*, 460-461, que, apoyándose en esta traducción, habla de la posibilidad de una corporeidad no plena, fundándose también en una interpretación de Ratzinger, para quien el alma «interioriza en sí la materia de su vivir» (*Zwischen Tod und Auferstehung*, 220; cf. también 499). En el mismo sentido, G. Greshake, *Zum römischen Lehrscreiben über die Eschatologie*, 190.

41. «Sería en todo caso necesaria una expresión lingüística para defender la fe de los cristianos». Cf. *Zwischen Tod und Auferstehung*, 211, nota 4, y 225, donde cita la traducción alemana y declara en nota que no es fiel al original latino.

ginal afirmaría que habría que mantener *este* término (alma) para preservar la fe de la Iglesia, y, por tanto, sería *el* instrumento verbal necesario para la fe de la Iglesia, ligado, por otra parte, a la oración de la misma Iglesia; por consiguiente, no se puede eliminar si se quiere mantener la comunión en la realidad creída.

A las observaciones lingüísticas de Ratzinger replica Greshake observando que quien conoce el latín eclesiástico se da cuenta de que la traducción propuesta por aquél no corresponde al texto original[42]. Está claro que detrás de las discusiones lingüísticas se oculta el intento de legitimar la propia posición, la cual ciertamente no se funda en un documento que, por otra parte, tampoco tiene un gran valor doctrinal. El verdadero problema es si se puede pensar un alma «separada».

4. ¿Alma «separada»?

Resulta ya habitual distanciarse de la concepción tradicional[43]: el alma «separada» constituiría la expresión más evidente del platonismo que, con su típica desvalorización del cuerpo, ha dominado en la teología de los siglos pasados. La tesis del alma separada, tal como se proponía en la Edad Media, no sería defendible, pues no se

42. G. Greshake, *Zum römischen Lehrscreiben über die Eschatologie*, 186, nota 70. La versión italiana –«considera, además, que es absolutamente indispensable *un* instrumento verbal para sostener la fe de los cristianos»– parece dar la razón a Greshake. (La versión española de este texto, tomada de *El Magisterio de la Iglesia*, se corresponde en este caso con la italiana, aunque sustituye la palabra «instrumento» por «término» [N. del T.]).

43. Esta es propuesta de nuevo por la Comisión teológica internacional en el ya citado documento *Sine affirmatione*, 4-5, donde se propone una antropología «dual» no dualista, que la encuentra afirmada ya en la Escritura (cf. 5.3).

puede pensar el cuerpo y el alma como dos realidades que se unen: es el hombre entero el que accede a la eternidad desde el instante de la muerte, sea lo que fuere de la «glorificación» del cuerpo al final de los tiempos[44].

Al final de los años cincuenta del siglo pasado, siguiendo la perspectiva de la unidad antropológica, Karl Rahner propuso la idea de una condición pancósmica del alma después de la muerte[45]. La teología posterior, aun sin retomar la perspectiva del teólogo jesuita, sostenía que no era adecuado desligar el alma del cuerpo, y se adhería a la idea de una muerte total del ser humano y, por consiguiente, de una acción resucitadora de Dios ya en la muerte[46]. Esta perspectiva, al menos en la teología católica, ha tenido que vérselas con la constitución *Benedictus Deus* de Benedicto XII (24.1.1336)[47], en la que se

44. Cf. P. Masset, *Immortalitè de l'âme, résurrection des corps*: Nouvelle Revue Théologique 105 (1983) 332.

45. K. Rahner, *Sulla teologia della morte* (aunque el original alemán es de 1958, recoge un artículo de 1957 basado en un esbozo de 1947; versión cast.: *Sentido teológico de la muerte*, Herder, Barcelona 1965). Posteriormente Rahner ya no insiste en este concepto de la condición «pancósmica» del alma tras la muerte: prescinde de ella, aunque afirma que contiene un elemento valioso todavía hoy. Cf. *Prefazione* a S. Zucal, *La teologia della morte in Karl Rahner*, EDB, Bologna 1982, 8 (el texto aparece en un apéndice en la edición italiana de 2008 de *Sulla teologia della morte*, con el título «Rileggendo *Teologia della morte*», 131-133, aquí 133); cf. una descripción del pensamiento de K. Rahner sobre la relación pancósmica del alma después de la muerte en la citada obra de S. Zucal, 108-109; la tesis fue muy criticada (*ibid.*, 218-224).

46. Cf. una reseña sintética en C. Henning, *Wirklich ganz tot? Neue Gedanken zur Unsterblichkeit der Seele vor dem Hintergund der Ganztodtheorie*: Neue Zeitschrift für systematische Theologie 43 (2001) 236-252.

47. DH 1000-1002. La constitución ponía fin a la diatriba suscitada por algunas intervenciones del papa Juan XXII sobre la suerte de los difuntos inmediatamente después de la muerte. Basándose en Ap 6, 9-11, interpretado alegóricamente (identificaba el altar

establece una separación entre la bienaventuranza (o la condenación) de las «almas» inmediatamente después de la muerte y la resurrección-juicio al final de los tiempos, a la que sigue la retribución definitiva que afecta también al cuerpo. Hecha la salvedad de que en el centro de esta constitución se afirma el cambio en el destino de las almas introducido por el acontecimiento cristológico[48], de lo que se trata es de si en ella se ha querido definir un estado intermedio y, en consecuencia, la condición de «alma separada».

Sobre esto existen en la reflexión escatológica reciente dos tendencias. La primera, que es minoritaria, sostiene que la constitución define «la supervivencia, entre la

del que habla el texto bíblico con la humanidad de Cristo), el papa sostenía que entre la muerte y la bienaventuranza o la condenación definitiva media un intervalo, y las almas esperan el fin del tiempo para gozar de la visión de Dios o para sufrir las penas, respectivamente. En el trasfondo se halla la concepción de que la dimensión comunitaria tiene prioridad sobre la individual en lo que se refiere a la retribución. Juan XXII, en su lecho de muerte, con la bula *Ne super his*, se retractaba de su enseñanza; cf. DH 990-991. Cf. una exposición del caso en F. Wetter, *Die Lehre Benedikts XII vom intensiven Wachstum der Gotteschau*, PUG, Roma 1958, 1-7.

48. El papa Juan XXII, con su doctrina de la espera «bajo el altar», se mantenía en una perspectiva fundamentalmente judía; cf. A. Tabarroni, *«Visio beatifica» e «Regnum Christi» nell'escatologia di Giovanni XXII*, en G. Ruggieri (ed.), *La cattura della fine. Variazioni dell'escatologia in regime di cristianità*, Marietti, Genova 1992, 123-149, que pone de relieve también las razones «políticas» de la posición de Juan XXII. Con el subrayado del cambio determinado por el acontecimiento cristológico, Benedicto XII muestra la superación de la concepción judía: Cristo introduce un cambio no sólo en el plano de la historia, sino también en el del *eschaton*; el cambio, en efecto, se nota también en las almas de los santos que han dejado ya este mundo antes de la pasión de Cristo. Se recupera así, aun sin citarla, la doctrina del descenso de Cristo a los infiernos para liberar las almas de los justos del Antiguo Testamento; sobre el tema, cf. G. Ancona, *Disceso agli inferi. Storia e interpretazione di un articolo di fede*, Città Nuova, Roma 1999.

muerte y la parusía, de un elemento consciente, elemento que se llama 'alma'»[49]. Para la segunda, «la constitución [...] supone ciertamente la existencia de un estado intermedio. Pero el objetivo de la definición no es [...] esa existencia [...], sino la condena de cualquier aplazamiento de la retribución esencial; el documento quiere enseñar la inmediatez de la consumación después de la muerte, puesta en duda por Juan XXII», de manera que el esquema del alma separada sería sólo un instrumento conceptual obvio usado entonces, pero que, en cuanto tal, no formaría parte de la definición[50].

Pero en esta segunda interpretación el problema queda simplemente desplazado, pues aun admitiendo que la constitución no defina un estado intermedio ni, por tanto, una escatología de las «almas», habría que preguntar por qué se ha aceptado como obvio tal instrumento conceptual y en los siglos siguientes se ha dado esto por descontado. ¿Se trata de contaminación producida por el helenismo, o mejor (una vez más) por el platonismo?[51] ¿Y

49. C. Pozo, *Teología del más allá*, BAC, Madrid (1968) 2008.

50. J. L. Ruiz de la Peña, *Escatología cristiana. La otra dimensión*, Razón y Fe, Madrid 1980; en el mismo sentido, G. Gozzelino, *Nell'attesa della beata speranza. Saggio di escatologia cristiana*, ElleDiCi, Leumann 1993, 218. El pionero de esta interpretación es también Rahner, *A proposito dello stato intermedio*, en *Nuovi saggi* VI, Paoline, Roma 1978, 557-570.

51. Para G. Scherer, *Il problema della morte nella filosofia*, Queriniana, Brescia 1995, 157-159, las razones por las que en el cristianismo se aceptó sin dificultad la visión platónica son: 1. en ambas concepciones queda interrumpido el ciclo de las reencarnaciones; 2. ambas contemplan la conservación de la individualidad del hombre más allá de los límites de la muerte; 3. las dos concuerdan en describir la aspiración del hombre hacia Dios; 4. ambas afirman la existencia de realidades incorpóreas; 5. en las dos se afirma la idea de un juicio en el más allá. Por otro lado, la doctrina de la inmortalidad daba respuesta a la pregunta sobre la condición del alma antes del juicio final.

por qué los teólogos del pasado no cayeron en la cuenta de ello? ¿Sólo porque les resultaba evidente una concepción dualista del hombre? Quizás podemos darle la razón a Ratzinger cuando percibe en la *Benedictus Deus* la preocupación por mantenerse «fiel al concepto de estado intermedio, en cuanto que distingue entre la determinación definitiva personal y la cósmico-histórica de la cristología (y juntamente del destino humano)»[52]. Se vuelve de esta forma a la cuestión de si el cumplimiento de cada hombre en la muerte no exige una fase posterior, la cósmico-histórica, que incluye la realización definitiva del señorío de Cristo.

Ya hemos advertido más arriba que también quienes afirman la resurrección en la muerte sostienen la condición de «in-cumplimiento» del hombre singular después de la muerte. El problema es el ya planteado: el de si se debe continuar considerando el alma como el sujeto de esa condición. Y se vuelve así a la perspectiva antropológica: ¿es ésta la que debe ordenar la escatología, o viceversa? Hasta ahora, en la reflexión teológica se ha dado prioridad a la antropología. Habría que preguntarse, sin embargo, si no se podría proceder de otra manera. Responder que existe circularidad entre las dos no ayuda a resolver la cuestión. La solución podría encontrarse teniendo en cuenta un dato de hecho: con la muerte se produce un final del hombre tal como fenoménicamente se realiza. ¿Es el final y basta? Si así fuera, habría que concluir que ni la llamada del hombre a la vida eterna ni la ejemplaridad de Cristo con ella conectada tendrían sentido. Habrá que afirmar, por tanto, una supervivencia –donada, como también lo es la existencia del hombre– de *una* dimensión y no de todas las dimensiones del ser hu-

52. J. Ratzinger, *Escatología*, 152.

mano, teniendo en cuenta que de hecho la dimensión física se descompone. Cómo designar la permanencia de tal dimensión exige tener cuidado con la terminología: ni resurrección de los muertos ni inmortalidad del alma parecen instrumentos adecuados[53]. El primero, porque no es fiel al significado originario del término, por muchos que sean los esfuerzos que se hagan para redifinir la corporeidad (que, sin embargo, no es el cuerpo)[54]; el segundo, porque el alma no es un simple aspecto del hombre, como un elemento que se añade accidentalmente al cuerpo. Más bien el alma indica al hombre en su originalidad dentro de la creación: el hombre no es equiparable a los otros animales; su relación con Dios es de reciprocidad: él puede dirigirse a Dios porque es interpelado por él.

53. K. Huxel expone una visión similar en su artículo *Unsterblichkeit der Seele versus Ganztodthese? Ein Grundproblem christlicher Eschatologie in ökumenischer Perspektive*: Neue Zeitschrift für Systhematische Theologie 48 (2006) 341-366; en p. 363-364 muestra las cautelas que se deberían adoptar tanto si se quiere seguir hablando de inmortalidad del alma como si se quiere aceptar la tesis de la muerte total del hombre. Propone seis cautelas en cada una de las opiniones; en su intento de superar la alternativa que, a su parecer, expresa una contraposición confesional del modo de explicar la fe a partir de la Reforma (p. 363), llega a la conclusión de que «inmortalidad del alma», purificada de los restos platónicos, puede seguir siendo un modo de afirmar la continuidad en la discontinuidad entre la vida terrena y la vida del hombre después de la muerte.

54. Se puede compartir la observación crítica de W. Kasper, aducida más arriba en nota 34; cf. también X. Léon-Dufour, *Di fronte alla morte. Gesù e Paolo*, ElleDiCi, Lemann 1982 (versión cast.: *Jesús y Pablo ante la muerte*, Cristiandad, Madrid 1982), que declara que no puede aceptar que resucitemos en la muerte, porque sería «desconocer la verdad que se encierra en la evocación del final de los tiempos; [...] mezclar indebidamente los dos lenguajes» (p. 230). Los dos lenguajes son el de la exaltación y el de la resurrección, que indican el destino del hombre según la perspectiva bíblica, y que, a su parecer, estarían en el trasfondo de la visión de Benedicto XII y de Juan XXII (*ibid.*, 231).

Es posible descubrir esta idea en el fondo de la defensa del alma en la tradición cristiana. No se puede olvidar que el análisis, y, por tanto, la descomposición teórica, del hombre, tiende a mostrar su originalidad. En este sentido, «alma» es cifra de la irreductibilidad del hombre al dato biológico, psicológico, sociológico; expresa que el hombre está frente a Dios como interlocutor establecido por él de forma definitiva. Resulta difícil determinar como se realiza este diálogo después de la muerte y hay que aceptar que nos falta el lenguaje adecuado para expresarlo. Es claro que el diálogo supone que haya un «sujeto» que permanece: limitarse a decir que vive en el recuerdo de Dios, sin mostrar la vertiente antropológica de este recuerdo, sería decir que se trata de un recuerdo ineficaz, incapaz de producir cualquier cosa; por otra parte, sostener que tal recuerdo crearía de la nada, inducida por la muerte, un nuevo hombre, sería negar la continuidad –aun en la discontinuidad– entre el hombre que muere y el nuevo fruto de la creación[55].

55. Cf. K. Huxel, *Unsterblichkeit der Seele*, 360-361.

CONCLUSIÓN

El largo camino que hemos recorrido en este libro ha permitido –al menos esa ha sido mi intención– captar el desafío que la teología tiene que afrontar hoy día sobre la constitución y el destino del ser humano.

No se trata de un desafío nuevo: el problema planteado es quién está habilitado en última instancia para hablar del hombre. En este sentido, el problema es un caso de una cuestión metodológica más amplia. La teología, abierta a dialogar con todas las formas del saber, es consciente de que puede aprender quién es el hombre y cuál es su destino sólo de Aquel que lo ha puesto en el mundo. Por tanto, debe apelar siempre a la Sagrada Escritura, pero sin llegar a identificar las categorías –variadísimas– que ella utiliza con la *res* sobre la que se interroga. Mediante ellas logra captar la originalidad del hombre en relación con las demás criaturas.

Si para expresar esa originalidad se ha preferido a lo largo de los siglos el término «alma», dicho término deberá ser considerado el instrumento lingüístico más adecuado. Y ello, siendo a la vez conscientes de que con él no se indica una «parte» del hombre, sino el hombre en su relación singular con Dios, que ni el pecado ni su asociada, la muerte, pueden destruir.

Dios es la fuente de la vida humana, y no deja de serlo ni siquiera cuando ésta sufre el destino común a todos

los seres terrestres. Los intentos de explicar cómo es esto posible son múltiples, pero todos deben ser conscientes de que no se trata más que de simples aproximaciones. Con todo, es obvio que si el problema se desplaza hacia el plano lingüístico, deberán privilegiarse las expresiones que reflejan mejor el dato fenoménico –aunque sin quedar bloqueados por él, reduciendo a los seres humanos a meros productos de procesos biológicos– y son más fieles al lenguaje que emplea la revelación de Dios –aunque con la conciencia también de que este es múltiple y variado–.

En último término, seguir hablando de «alma» significa reafirmar la apertura del mundo material a un fin que excede la constatación y catalogación fenoménicas, y que se hace presente ya en el ser que constituye el confín y, por tanto, la meta hacia la que está orientado el mismo mundo material. El alma es el hombre en su tomar conciencia del principio y el fundamento de todo. Y aun cuando las neurociencias –que en muchos casos se han convertido en neurofilosofías– pretendan decir la última palabra sobre la persona, sólo podremos seguirlas en lo relativo a la descripción del funcionamiento de la mente-cerebro. La razón por la que tal funcionamiento se realiza necesita otra explicación, una que esté en condiciones de justificar el salto ontológico existente entre los animales y los hombres, precisamente la condición de posibilidad de interlocutor con Dios y con los otros, que no es el resultado del funcionamiento del cerebro, sino su causa.

Podrá parecer paradójico, pero las neurociencias dan pie a reafirmar la validez de las intuiciones originarias sobre el alma. Jean-Michel Maldamé las ha sintetizado bien: «(El alma humana) es una potencia de unidad, puesto que garantiza la unidad de comportamientos diversos. Es potencia de reflexión, que hace posible al hombre el

volverse sobre sí mismo, hacer de sus actos y sus pensamientos el término de su observación. El alma es la potencia de trascenderse: el hombre está siempre insatisfecho con lo que tiene y lo que es. El alma es la potencia de la libertad: funda una indeducible capacidad de decisión y de responsabilidad»[1].

Y –habría que añadir– es la huella nunca borrada del destino reservado por Dios al ser humano, en la que tiene su fundamento ese deseo de vida que la Escritura designa con el término *nẹfes*.

1. J.-M. Maldamé, *Sciences cognitives, neurosciences et âme humaine*, 321.

ÍNDICE DE NOMBRES